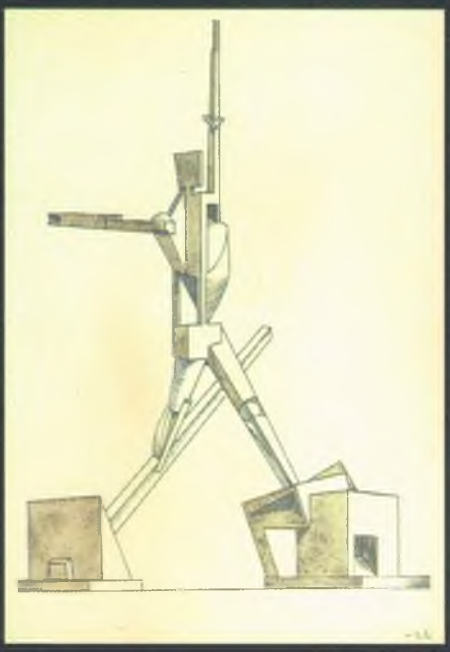
felsefelogos



Beden

Mehmet Şiray • Benedictus Spinoza'da
Olumlayıcı Bir Güç Olarak Beden Düşüncesi
Kaan Özkan • Yeni Bir Özne Anlayışının
İmkânı Olarak Beden
D. Smith • Algının Bedeni Merleau-Ponty ve Husserl
Özge Ejder • "Bir Beden Ne Yapabilir"
Sorusu Üzerine
Judith Butler • Sorunsallaşan Bedenler
Çiğdem Yazıcı • Sokrates'ten Hegel'e
Felsefe Tarihinin Irkı

51
2013/4

felsefelogos
Yıl 17 Sayı 51
Fesatoder Yayınları
İstanbul

e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: E. Aras Ergüneş

Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, E. Aras Ergüneş, Thomas Geisen, Jörg Nowak, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Sevinç Türkmen, Sema Ülper, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Metin Toprak

Baskı Öncesi Hazırlık: Özden Dönmez Karabey
Kapak resmi: Josef Tschaikow: Torentwurf Für Ein "Traktorenwerk" 1922

Baskı:
Sonsuz Matbaa Kağ. Müc. Hizm. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 291 Topkapı / İstanbul
Tel: 0212 674 85 28 - 501 04 95 Fax: 0212 674 85 29
sonsuzmatbaa@gmail.com
Sertifika No: 28487

Genel Dağıtım
BİZİMKİTAPLAR
Tel: 0212 528 35 51 Fax: 0212 528 35 52
www.bizimkitaplar.com.tr
bizimkitaplar@bizimkitaplar.com.tr
Ankara Cad. Konak Han No:43/5
Eminönü-Fatih / İstanbul

felsefelogos hakemli yayındır.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. *felsefelogos* ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Mehmet Şiray • Benedictus Spinoza'da Olumlayıcı Bir Güç Olarak Beden Düşüncesi 7
Kaan Özkan • Yeni Bir Özne Anlayışının İmkânı Olarak Beden 17
D. Smith • Algının Bedeni Merleau-Ponty ve Husserl 41
Özge Ejder • "Bir Beden Ne Yapabilir" Sorusu Üzerine 61
Judith Butler • Sorunsallaşan Bedenler 69
Çiğdem Yazıcı • Sokrates'ten Hegel'e Felsefe Tarihinin Irkı 97
Nazile Kalaycı • Siyaset Felsefesinde "Temsil" Sorunu 109

etkinlik duyuruları 127
kitap/eleştiri 133

Sunu

Günümüz felsefesinin heyecanla sürdürdüğü tartışmaların başında *beden* geliyor. Tarih boyunca bedenin ekonomik ve siyasi olarak baskı altına nasıl alındığı tartışmasına, bedenin nasıl kurulduğu tartışması ekleniyor. Bunu bedeni merkeze koyan yeni sorular takip ediyor. Bedenin, insanın kendi dışına çekilmesi ve bedenin siyaset alanı içine yerleştirilerek tartışılması başlıyor. Bedeni ölümlülük, yaralanabilirlik ve faillik belirlemenin sınırlarından çıkılıyor, uğruna mücadele edilen bedenler tanımlanıyor. Kuşkusuz bedenin bu şekilde ele alınması, yine bedenin kamusal bir olguya dönüşmesini getiriyor. Beden toplumsal yaşamın potasında şekilleniyor. Beden, başkalarıyla iletişimin hayat bulduğu alan oluyor. Sadece bu bile bedeni dosya konusu olarak ele almamızı haklı çıkarıyor.

***

Bu sayımızda da yeni uygulamamız sürdü: Dosyamızı Kaan Özkan hazırladı. Kaan Özkan'a ve yazılarıyla bu sayımızın oluşmasına katkı veren değerli felsefecilerimize teşekkür ediyorum.

***

Beden dosyalı bu sayımızla, bir yayın yılını da geride bırakıyoruz. Önümüzdeki yıl dosya konusu olarak, Rosa Luxemburg, Sinema Felsefesi, Machiavelli'yi ele almaya karar verdik. Değerli felsefecilerimizi, dostlarımızı yazılarıyla dergimizi zenginleştirmeye davet ediyorum. Dostlarımızın dosya konusu olarak işlenmesinin verimli olacağını düşündüğü konuları önermelerinden mutluluk duyacağız.

S. Ö.

Benedictus spinoza'da olumlayıcı bir güç olarak beden düşüncesi

Mehmet Şiray

Antonio Negri'nin *Aykırı Spinoza*'da dile getirdiği "kollektif praksis tarihinde" varlığın ihlal edildiği iddiasına kısaca değinmek istiyorum.[1] Negri varlığın iki uğrağı diyebileceğimiz tarihsel belirlenimlerden birinden bahsediyor: varlığın varoluşun gerisine itilerek hakikatin kalktığı Negri'nin deyişiyle "ifade bolluğuna" itildiği bir vere doğru çekilmesi (ifade bolluğunun, "biriken insan emeği ve birikimine" "karşı durması" onu yok sayması ya da unutulmuşluğa bırakması).[2] İkincisi ise özellikle Platon'dan Descartes'a kadar etkinliğini sürdüren varlığın, güncele ve eyleme dair olandan, varoluştan kurtarılarak kutsanması. *Çağımız iletişim çağı* türünden Negri'nin deyişiyle "işlevselci düşünce" *motto*ları da ve bunun politik-sosyal-ekonomik örgütlenme biçimleri de birinci tür belirlenime ait; bir anlamda, Negri'ye göre, dünya'nın ontolojik anlamı bu "bolluk" içinde yitip gidiyor.[3] Böyle bir ortamda da düşünce, tarihin, estetiğin, sanatın ya da felsefenin sonu olarak kendi içine kapanıyor. Oysa *Ethica*'nın birinci tanımı, varlığın töz olarak zorunlu bir biçimde varoluşu içermesi düşüncesi, tam da Negri'ye göre bu bolluk içinde ayrımlar yapabileceğimiz, yeni yollar açabileceğimiz, etik, varlığı olumlayan yeni bir yol önermektedir. Benedictus Spinoza Antik Yunan'dan on yedinci yüzyıla uzanan varlık ve varoluş ilişkisine ilişkin tartışmalara,

1 A. Negri, *Aykırı Spinoza*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan, Otonom Yay., İstanbul, 2011 (s.1).

2 a.g.e, s.1.

3 a.g.e, ss.4-5. Negri'nin belli bir felsefe yapma biçimine gönderimde bulunduğu aşikar. Postmodernizm eleştirisi üzerinden çağımız iktidar ve örgütlenme biçimlerinden ve bunun eleştirisinden bahsetmektedir.

özellikle Skolastik ile beraber keskinleşen varlık ve varoluş arasındaki ayrıma, radikal bir duruş sergileyerek yaklaştırmıştır, ilerleyen bölümde, Negri'nin ifadesiyle bu *yeni yolu* ele almak istiyorum.

-I-

Spinoza Ethica'nın birinci bölümünde maddi tözün, töz olmak bakımından parçalardan ibaret olduğu; dolayısıyla bölünebilir olduğu ve sonsuz olamayacağına ilişkin tezlere karşı çıkıyor. Bu görüş, Tanrı'nın mutlak doğasıyla -ki bu bize Doğanın kendisini verir- ilişkili değildir; Spinoza için maddi töz "sonsuz, biricik ve bölünemeyendir" dahası "doğanın bütün parçaları aralarından hiç boşluk yaratmayacak şekilde birbirine bağlıdır, işte bu da açıkça gösterir ki bu parçalar gerçekten birbirinden ayrı değildir, dolayısıyla maddi töz, töz olması bakımından bölünemez."[4]* Tartışmanın devamında Spinoza şu önemli soruyu soruyor: Peki "niçin bizim doğamız niceliği bölünebilir olarak düşünmeye daha yatkın?" Spinoza'ya göre "bizler niceliği iki şekilde kavrarız; ya soyut olarak, yani yüzeysel olarak, başka deyişle hayalimizde canlandırdığımız şekilde, ya da bir töz olarak ki, bu sadece aklımızın yapacağı bir iş"[5] Hemen bu nokta da, Spinoza'nın üç bilgi türü ayırt ettiğini ve bunların hakikatle ilişkilerine göre, bir diğer deyişle, gerçeklik düzeylerine göre, belirsizden kesinliğe doğru hayal gücü, akıl ve sezgi olarak ayırt edildiğini hatırlayalım. Şüphesiz yukarıdaki alıntıda Spinoza, tözün kavranışının hayal gücü ve akıl dolayımıyla nasıl farklı şekillerde açıklandığını bize göstermeye çalışıyor.

Ethica birinci kitabın başında birinci aksiyomda Spinoza, "var olan her şey ya kendi başına vardır, ya da başka bir şeye bağlı olarak" demektedir; bu aksiyomda ve anılan çevirinin notunda bu iki şeyin töz (*substance*) ve tavırlar (*modus*ler ya da haller) olduğunu söylüyor.[6] Buradan çıkarılacak sonuca göre, Tanrı ya da Doğa'nın (*Deus sive Natura*) töz, başka bir şeye bağlı olarak varlık nedenini dışarıdan alan şeylerin ise tavırlar olduğunu söylemeliyim. Spinoza, on altıncı önermede, Doğa, sıfatlar ve tavırlara ilişkin zorunluluğu şöyle aktarıyor: "Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde, sonsuz sayıda varlık (yani aklın sonsuz ufkuna dahil olabilen her varlık) çıkmalıdır"[7] tıpkı "üçgenin doğasından, ezelden beri onun üç açısının iki dik açıya eşit olarak çıkmasına benzer şekilde çıkmakta olduğu"[8] gibi. Şu düşüncenin de altını çizmeliyiz: Şeylerin birbirleriyle ilişkili olduğu bir ağdaki gibi tavırlar da (buna Doğanın ya da Tanrının halleri de diyebiliriz) birbirleriyle ilişkili ve birbirleriyle çevrilidir.

Doğanın ya da Tanrının bütünlüğünü kavramamız yani onu bölünmez bir töz ola-

4 Ethica. I., s.45.

*Demokritos'un atomları boşlukta hareket ediyorlardı, halbuki on yedinci yüzyıl filozofları boşluğun olmadığına hükmetmişti.

5 Ethica. I., ss.45-46.

6 a.g.e, s.28.

7 a.g.e, s.47.

8 a.g.e, ss.49-50

rak kavramamız ise sıfatlar yoluyla oluyor. Spinoza, sıfatları şöyle tanımlıyor: "sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır."[9] Tanrının sonsuz sıfatları arasında ikisi yoluyla onu kavrıyoruz: düşünce ve yayılım. Ancak Descartes'te hatırlayalım bunlar ayrı birer töz oysa Spinoza'da düşünce ve yayılım Tanrının ya da Doğanın sonsuz sıfatlarından ikisi: Doğayı kendilik olarak yani bütünlüğü içinde bölünemez olarak -bir töz olarak- kavrayışımızı mümkün kılan Doğanın kendini açığa vurma biçimleri. Kendi varlığımızın nedeni dışarıdayken, ki bunu asıl olarak doğadaki şeylerin birbirini gerektirdiği ve tekilliklerin birbiriyle çevrili olduğu düşüncesiyle anlamamız gerekir, diğer taraftan Doğa ya da Tanrı kendi kendisinin nedenidir (*causam* sui). Özü varoluşunu zorunlu olarak gerektirir.

Makalenin başındaki varlık varoluş ilişkisine dair tartışmaya geri dönersek Spinoza'da ayırt edici olarak varlığın varoluş ile zorunlu bir bağıntıyla kurulduğunu görürüz. Yirmi dokuzuncu önermenin notunda Spinoza *natura naturans* ve *natura naturata* kavramlarıyla bize Doğayı tüm belirlenimleriyle kavramamıza olanak tanıyor:

"*Yaratan Doğa* dendiğinde kendinde olanı ve kendi kendisiyle kavrananı anlamamız gerekir ya da tözün bu şekildeki sıfatlarını, yani tözün ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sıfatlarını [...]. *Yaratılan Doğa* dendiğinde de, benim anladığım, Tanrının doğasından ya da Tanrı'nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şey, yani Tanrı'da olan ve Tanrı olmaksızın var olmayacak ve tasavvur edilemeyecek her şey."[10]

Tanrının ya da Doğa'nın Ethica'daki sunulumuyla neden zorunlu olarak var olması gerektiğini Michael Hardt birinci bölüm on birinci önermeyi izleyerek şu şekilde kanıtlamaya çalışıyor (Bu kanıtlama bize daha sonra bedeni anlamaya çalışırken kullanacağımız *güç* kavramını açmada da yardımcı olacaktır): (1) "var olabilmek güce sahip olmaktır"; (2) "mutlak sonsuz bir varlık var değilken" *–biz bunu doğa/Tanrı olarak düşünelim*[11]-, sonlu varlıkların *–şeylerin, tekilliklerin-*[12] "var olduğunu söylemek saçma olacaktır; çünkü bu, sonlu varlıkların daha güçlü olduğunu söylemek olacaktır"; (3) "öyleyse ya hiç bir şey var değildir, ya da mutlak olarak sonsuz bir varlık vardır"; son olarak, (4) "mademki biz varız, mutlak olarak sonsuz varlık vardır" (Buna Tanrının ya da Doğanın *aposteriori* [sonradan gelen bir bilgi olarak deneyimle, yaşantıyla kanıtlama] kanıtlaması diyebiliriz).[13] Bunu bir Descartes eleştirisi olarak da okumak mümkün "*cogito ergo sum*" yani *düşünüyorum o halde varım* önermesinin, nedenini belirsiz bir şekilde içerdiğini iddia edebiliriz, yani *cogito*'yu bir anlamda var eden, zihnin düşünme ve bilme gücüdür; burada Deleuze'un da ifade ettiği gibi bu güç, var olma gücünden daha büyük olamaz.[14] Ethica'dan iki önermeyle bu düşünceyi pekiştirelim: "Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değil"[15] ve "Tanrı

9 a.g.e, s.27
10 *Italic* bana ait. E. I., s.61.
11 *İtalik* bana ait.
12 *İtalik* bana ait.
13 M. Hardt, "Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık", çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, Birey yay., İstanbul, 2002 (ss.127-28).
14 a.g.e, s.127.
15 E. I., s. 52.

sadece şeylerin var olmaya başlamalarının nedeni değil, aynı zamanda var olmaya devam etmelerinin de sebebidir."[16] Bu dünyadaki tekil şeyler kendi kendilerinin nedeni olmadıkları yani özlerinin zorunlu olarak varoluşlarını içermediğinden var olma nedenleri dışarıdaki bir kaynağa bağlıdır. Gerçekten de doğadaki tekil şeyler diğer tekil şeyler tarafından onlar da bir başkası tarafından sonsuzca belirlenir ya da Spinoza'nın deyişiyle etkileşime, dönüşüme maruz kalır. Oysa Doğa ya da Tanrının bütünselliği içinde böyle bir belirlenimi yoktur o kendi kendisinin nedenidir, çünkü doğanın kendisi bir başka doğaya bağımlı olsaydı iki doğa hatta iki töz olacaktı ki Spinoza'ya göre bu apaçık bir çelişkidir. O halde Spinoza'nın ortaya koyduğu biçimiyle "Tanrının kudreti kendi özüdür" ve güç bu özün varoluşta açığa çıkma biçimidir.[17]

Beden kavrayışına geçmeden önce Tanrı ya da Doğa'nın zorunluluğundan varlık ve güç arasındaki ilişkiye geçmemin nedeni Spinoza'nın bedeni kavrarken onu neye muktedir oluşu ile kavramamız gerektiğini bize göstermiş olmasıdır. Hardt Spinoza'nın "güç her zaman edimdir ya da her zaman edim halindedir" önermesinin aynı zamanda bir duygu ilkesi olduğunu iddia ediyor: "Spinoza 'da güç daima eşit ve bölünmez olan iki yöne sahiptir: Etkileme gücü ve duygulanım gücü, üretim ve duyarlık", bu yüzden Tanrı ya da Doğa "(...)sadece mutlak olarak sonsuz bir var olma gücüne sahip değildir" "aynı zamanda tamamen sonsuz tarzda duygulanım (*affection*)[18] gücüne de sahiptir."[19] Duygulanışların da duygular yarattığını ilerde söyleyeceğiz. Şimdi bu nokta da "var olma gücü" ile "duygulanım gücü" arasındaki eşitlik üstünde durmamızda yarar var, çünkü duygulanımlar kaynağının içsel ya da dışsal olmalarına göre aktif ya da pasif duygulanımlar olarak adlandırılıyor. [20] Pasif duygulanımların tutkuları yansıttığı yani var olma kudretimizde (*conatus*) bir azalmaya ve dolayısıyla bir "kederlenmeye" yol açtığı, aktif duyguların ise var olma kudretimizde bir artışa dolayısıyla "sevince" yol açtığını dile getirmeliyiz.

-II-

Spinoza Ethica'nın ikinci bölümünün başında bedenin "yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrı'nın" ya da Doğa'nın "özünü şu ya da bu şekilde ifade eden bir tavrı[21] olarak anlıyorum" demektedir aynı düşünceyi zihnin etkinliği olan fikirler için de söyleyebiliriz.[22] O halde fikirler ve yer kaplayan varlık olarak düşünülen beden arasındaki ilişki nedir? Tanrının var olma kudretinin onun etkinlik halindeki özünden başka bir şey olmadığını güç kavramıyla yukarıda gösterdikten sonra bu özün iki şekilde ifade edildiğini belirttik. Spi-

16 a.g.e, s. 56.
17 a.g.e, s.69.
18 Parantez içi benim.
19 Michael, Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, Birey yay., İstanbul, 2002 (s.128).
20 a.g.e, s. 129.
21 E. II., s.62. İlgili notta: "varolma biçimini" demektedir (s.402).
22 Bkz., E. II., Üçüncü Tanım: "Fikirden kastım, düşünen bir şey olan zihnin biçimlediği zihinsel kavram" (s. 81).

noza "duygu adını verdiğimiz düşünme tarzlarının" bir şeyin fikri olmadan olamayacağını iddia ediyor, oysa bir fikrin var olması için bir duygu durumuna ihtiyacı yok.[23] Spinoza'ya göre duyguların duygulanışlardan yani bedenin etkilenişlerinden meydana geldiğini bildiğimizden yer kaplayan sıfatının bir tavrı ile o tavrın fikrinin arasında bir öncelik sorunu olup olmadığını sorabiliriz. Ancak "upuygun" (*adequata*) bir fikir kastedildiğinde ikisi arasında biçimsel bir özdeşlik değil ama ontolojik bir özdeşlik olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza doğayı ister yer kaplayan isterse düşünce sıfatı altında alalım her durumda aynı düzenle ya da bir ve aynı nedenler zinciriyle karşılaşacağımızı ileri sürüyor.[24] Bu bakımdan, beden ve düşünce varlığın eşit ifadeleri olarak ilkece aynı düzene bağlanırlar.

Bir beden fikri nedir? Şüphesiz Spinoza beden fikrini kuran öğe ile insan zihnini kuran öğenin aynı kaynaktan "tekil bir şeyin fikrinden" kaynaklandığını öne sürüyor. Spinoza ne kadar zihni açıklıyor gibi görünse ve bu konuda ısrar etse de bir fikir insan zihninin varlığını kuran ilk öğe ise onun var olan bir şeyin fikri olduğu da açıktır.[25] İkinci bölümün on üçüncü önerme ve sonrasında, Spinoza bedenlerimize ilişkin bir farkındalığımızın olduğunu ve bu farkındalığın da insan zihninin doğasına ilişkin bize bilgi verdiğini söylüyor. Spinoza'ya göre, insan bedeninin parçaları karmaşık bireylerden oluşmuştur; Deleuze'u da etkileyecek olan "insan zihni insan bedenini oluşturan kısımların birebir bilgisini içermez" düşüncesi insan bedeninin tekilliğini kuran şeyin ne olduğu sorusunu ısrarla gündeme getiriyor.

Yirmi birinci önermenin kanıtlamasından yola çıkarak şunu düşünebiliriz: İnsan zihni bedeni, bedenin halleri olarak bilir, kendilik olarak değil; zihnin de kendini bilmediğini bu önermeye bağlı olarak söylememiz gerekir, yani beden fikrinin ve bedenin bir ve aynı olduğunu.[26] İzleyen önermeden de başka bedenlere ilişkin şu önemli düşünceye ulaşabiliriz: İnsanın kendi bedeninin hallerine ait herhangi bir bilgi olmadan dışarıdaki şeylerin var olduğunu algılamaz, onu hayal ettiğimizde değil de birebir maruz kaldığımızda var olduğunu biliriz.[27] Bir bedenin tekilliği, bedenin hallerinin doğanın genel düzeniyle ilişkisi içerisinde kavranmasıdır; aksi halde ne doğanın genel düzeni doğanın hallerinden ne de doğanın halleri doğanın genel düzeninden bağımsız tekilliklere sahip olabilir; tekillik ile burada kastedilen upuygun fikir, belirli koşullarda fikir ve nesnesi arasındaki uygunluğun sağlanması düşüncesidir. Bu bize aynı zamanda beden ve zihne ve onların zorunlu birliğine ilişkin doğru bir düşünceyi veren şeydir.

Spinoza'nın ikinci bölümde bize zihin üstünden göstermek istediği zihnin kapasitesinin ve etki alanının bedenin kendisi olduğu fikridir ve bir beden hep başka bedenlerle ilişki içinde kendi etkinliğini kurar. İşte Spinoza'nın şeyleri "sonsuzluğun ışığı altında" temaşa etmek gerekir sözünü bu doğrultuda kavramak gerekir. Aklın doğası tek başına tekilliklerin özünü kavramaya muktedir değildir; ancak o her şeye ortak olan özellikleri sıfatlar altında

23 a.g.e, Üçüncü Aksiyom (s. 83); ayrıca bkz., yetmiş birinci not (s.404).
24 a.g.e, s.88.
25 a.g.e, s.94.
26 a.g.e, s.112.
27 a.g.e, ss. 114-5.

kavrayabilir "çünkü söz konusu şeyler Tanrı'nın bir sıfatının altında ve bu sıfatın birer tezahürü olarak görülürler, bu yüzden bu şeylerin fikirleri zorunlu olarak söz konusu sıfatın kavranmasını gerektirir, yani Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünün."[28]

İnsan zihni ve bedeni ile Tanrının zihni ve bedeni arasında sıfatlar yoluyla bir bağ kurulması gerektiği bedenin dolayımsız bir şekilde belirlenemeyeceği öngörüsüyle çakışır. Yukarıdaki insan ve Tanrı ikilinin aynı şeyi göstermediğini belirtmeliyiz ancak "Spinoza'ya göre her varlık, nihai varoluş ilkesini zorunlu olarak kendisine benzeterek hayal eder."[29] Bununla birlikte aklın her şeyin ölçüsünü kendisi sayması hatalarımızın da asıl kaynağıdır. Beden hakkındaki yanlış bilgimiz, bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Tersten düşünerek Tanrı hakkındaki hatalı bilgimizin bedenimiz hakkındaki yanlış bilgiyle ilgili olduğunu da pek ala söyleyebiliriz. İnsan zihni de bedeni de sonludur; "insan zihni, pek çok ideden mamul olan bir 'ide' dir."[30] Bedeni kavramamızı mümkün kılan yayılım sıfatını ele aldığımızda da şunu iddia edebiliriz: "tüm sonlu olan yayılım *modus*ları arasında bu veya şu türden 'beden' olmayan hiçbir şey yoktur." [31]

Gilles Deleuze, Spinoza'nın şu iki temel soruyu denk gördüğünden bahsediyor: "Bir bedenin yapısı (*fabrica*) nedir?" ve "Bir beden ne yapabilir?" Deleuze'ün cevabı bedenin yapısının onun "ilişkiselliği" olduğu ve bedenin yapabildiği şeyin de "etkilenme kudretinin doğası ve sınırları" olduğudur.[32] Deleuze'un bedeni Spinoza üzerine derslerde "bir parçalar sonsuzluğu içeren belli bir hareket ve durgunluk oranı" olarak tanımlıyor; dolayısıyla Deleuze iyi ve kötü karşılaşmalardan bahsedecektir: beden için olumluysa iyi değilse kötü karşılaşmalar.[33] Deleuze bedenlerin etkileşiminden mefhumlara ve ortak mefhumlara geçişi tanımlar, böylelikle bedenim ve üzerimde etkide bulunan bedenler hakkında nasıl fikir sahibi olabileceğimi tanımlar: "duygulanış fikri" bir karışımın fikridir, bir bedenin başka bir beden üzerindeki etkisinin fikri, "mefhum" (*notione)* ise iki bedenin ilişkisi yoluyla ortaya çıkan "oranlar bileşimi" dir ve bu karışımı ortaya çıkaran nedenler olmadan bu mefhum da bilinemez. "Ortak mefhum" (*notione communis*) ise "bütün bedenlere" ortak bir şey.[34]

Deleuze'ün yorumunu izleyerek bedenin farklı durumlarda açık ve seçik kavramını oluşturmanın bireysellik fikriyle mümkün olduğunu eklemeliyiz. Bedenim dahil üzerimde etkide bulunan her şeyin tekilliğinin olduğunu ve bireyin bu sonlu nedenlerin sonsuz sonucu olduğunu belirtmeliyiz.[35] Spinoza *İnceleme*'de bunu yeni bir "yaşam ilkesi" (*institutum*) olarak ortaya koyuyor.[36]

---

28 a.g.e, s.135.
29 S. Zelyüt, *Spinoza*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2010 (s.19).
30 a.g.e, s.29.
31 a.g.e, s.29.
32 G. Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, Norgunk, çev. Alber Nahum, İstanbul, 2013 (s.216).
33 G. Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, 2000 (s.23).
34 a.g.e, 33-4.
35 G. Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, Norgunk, çev. Alber Nahum, İstanbul, 2013 (s.215).
36 *Descartes Söylem Spinoza İnceleme Leibniz Monadoloji*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1997 (s.57).

-III-

Spinoza'nın bireysellik ile ilgili söylediklerinden mizaç kavramının önemi ortaya çıkıyor: Etienne Balibar'ın adlandırışıyla mizaç "*ingenium* denilince anlaşılacak olan şey, biçimi yaşamın ve karşılaşmaların tecrübesi ile şekillenmiş olan ve biricik bileşimi itibariyle hem zihne (ya da ruha), hem de bedenin tabiatına kaydedilmiş olandır."[37] Spinoza'ya göre şeylerin hareketi ve hareketsizliği zorunlu olarak başka tekil bir şey ya da şeyler tarafından belirlenmelidir.[38] Bu etkileşimin taraflardan her birinin doğasına bağlı olarak geliştiğini düşünmeliyiz. Ancak şu noktaya dikkat etmemiz gerekiyor: Spinoza tekil şeyler dediğinde "sonlu ve sınırlı bir varoluşu" olan şeyleri kastediyor. Yine de bir kaç birey tek bir eylem altında bir araya gelebilir ve tek bir birey oluşturabilir. Spinoza'nın altını çizdiği gibi "Bu düşünce akışımızı bu şekilde sonsuza dek sürdürürsek, sonuçta tüm Doğanın bir birey olduğunu; parçaları, yani bütün cisimleri, sonsuz şekilde değişse bile bu bireyin bütünlüğünün asla kolayca değişime uğramayacağını kolayca anlarız."[39] Bu bütünlükten çıkarak süreçte şeyler birlikte başka şeylerden ayırt edilen bireyler haline dönüşebilir, bu en çok politik beden kavramını kurmamızda işimize yarayacaktır; birey toplum arasındaki ilişkiyi de bu şekilde kurabileceğimizi düşünüyorum.

Balibar'ın işaret ettiği gibi Thomas Hobbes'ta yasal düzen ve 'toplumsal sözleşme' şöyle ifade bulur: "doğal durumun yerini 'yapay' bir birey, bireylerin iradesinin tümüyle egemenin iradesi (yasa) tarafından temsil edildiği 'politik bir beden' alır."[40] Buradan Hobbes'taki anlamıyla sözleşme sonrası oluşan politik bedeni oluşturan bireylerin doğal haklarından vazgeçmeleri yoluyla egemene bıraktıkları haklarından mahrum pasifleştiklerini söyleyebiliriz. Hobbes'ta sözleşme sonrası devlet birey ilişkisine egemenlik ekseninde bakılır. Oysa Eylem Canaslan'ın *Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye Spinoza'da Çokluk Kavramı* adlı makalesinde de gösterdiği gibi Spinoza'da bir siyasal beden "onu oluşturan güç vektörlerini aşan başka bir güç ve hak yoğunlaşmasına" sahip değildir.[41] * Devletin tini de bireylerin bir araya getirdiği çokluğa[42] içkin bir oluşum olarak düşünülmelidir. Spinoza, *TP*'ta sözleşme fikrini geride bırakarak, güçlerin birleşmesini hiçbir iradi karara ya da antlaşmaya bağlamaz; sözleşme fikri bireyler arasındaki ilişkilerin bir sonucudur. Hobbes ve

---

37 É. Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom yay., İstanbul, 2010 (ss.45-6).
38 Ethica. II., s.99.
39 a.g.e, ss.103-4.
40 É. Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom yay., İstanbul, 2010 (s. 74).
41 E.Canaslan, *Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye Spinoza'da Çokluk Kavramı*, yay. Hazırlayan C.B. Akal, Spinoza Günleri: Teolojik –Politik İnceleme Etrafında, Bilgi Yay., İstanbul, 2009 (s.36).
42 * *Tractatus–Theologica Politicus* ve *Tractatus Politicus* metnin geri kalanında TTP ve TP kısaltmalarıyla anılacaktır.
"Multitudo" kavramının farklı çevirileri bulunmaktadır: halk, yığın ve topluluk bunlar arasındadır. Biz burada "çokluk" kavramını tercih edeceğiz. A. Negri'nin de ifade ettiği gibi "çokluk" kavramı güç ilişkilerini gösteren *dönüştürücü* bir kavramdır. Bkz., E. Canaslan, *Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye Spinoza'da Çokluk Kavramı*, yay. Hazırlayan C.B. Akal, Spinoza Günleri: Teolojik –Politik İnceleme Etrafında, Bilgi Yay., İstanbul, 2009.

Machivelli'nin aksine 'doğal hak' tartışması üzerinden Spinoza bireysel gücü politik beden kavramıyla yeniden olumlar. Bireysel gücün olumlanması, sözleşme filozoflarının egemene koşulsuzca tanıdığı üstünlüğü ve bireyin kör itaatini bozarak "çokluğun kendi iktidarına yeniden sahip çıkmasını gerektirir."[43] Devlet ise bireylerin sürekli aktif işbirliğiyle ancak ayakta durabilir; kurumlar da bireyler arasındaki tutkulara dayalı (aklın mutlak egemenliğini doğal olarak dışarıda bırakarak) ilişkileri sürekli yeniden düzenlemek zorundadır. Spinoza'nın hem *TTP*'da hem de *TP*'da yönetim şekillerinde din, güvenlik ve mülkiyeti düzenleyen kurumların yapısını bizlere anlatmasının nedeni burada yatmaktadır. Ulus Baker'in de vurguladığı gibi Ethica'da nasıl bireylerin duygular yoluyla tasnifi ve tanımlaması varsa *TTP*'da ve *TP*'da da toplumların duygular yoluyla bir tasnifi vardır ve politik beden bu şekilde ayırt edilir.[44]

Son olarak şu soruya Spinoza'da bir cevap arayarak bu bölümü bitirmek istiyorum: İnsanların karşılaşmalarına eğer tutkular yön veriyorsa -ki bu karşılaşmaların büyük bir kısmının kederli olduğunu öngörelim- aktif duygularımızı çoğaltarak sevince nasıl ulaşabiliriz? Kanımca Ethica'nın yazılmasındaki nihai amaç bu soruya cevap arayışıydı. Ortak mefhumlar oluşturularak kurulan bir politik beden olan topluluk kavramı Spinoza için en can alıcı çıkar yol olarak gözüküyor. Ortak mefhumlar üretmek upuygun fikirler üretmektir ve bu upuygun fikirlerde fikirlerin düzeni ile şeylerin düzeni ve bağlantısı aynıdır. Bir beden fikriyle beraber varlığın artık verili bir düzenleme veya düzen olarak tasarlanamayacağını "varlığın bileşebilen ilişkiler topluluğu" olduğunu söyleyeceğiz.[45] Spinoza'da bu ortak nosyonlar kurma süreci TP'daki daha bitmemiş haliyle bahsedilen bir politik beden olan demokrasi düşüncesine bağlanır. Spinoza'ya göre, demokrasi fikri, uyumun ve uyumsuzluğun bir bileşkesi olarak insanların hayatta kalma çabalarını mümkün olduğunca az sınırlayacak bir rejimdir.

-IV-

Son olarak, başladığımız yere Negri'nin Spinoza'nın beden kavrayışına getirdiğini düşündüğü farklılıklar üzerine birkaç hatırlatmada bulunmak istiyorum. Yazının girişinde, Spinoza'nın varlık-varoluş ilişkisine getirdiği yenilikten ve bu kavrayıştan çıkan beden anlayışını göstermeye çalıştım. Negri şöyle ifade ediyor:

"Varlığın ifadesi, bedeni ve bedenler çokluğunu kapsayan muhteşem bir edimdir. 'Varlık' çokluğa katılmak demektir. Burada [...] varlığı zenginleştiren ve bir kez daha yıkımdan başka sınır tanımayan ilişkilerin ve çatışmaların sürekli tomurcuklanması vardır. [...] Ve her birimiz varlığın gelişiminde bir rol oynuyorsak, bunun nedeni kuruluşumuzun ancak bir varlıklar toplamında meydana gelmesidir. [...] Bu anlamda yeni bir toplumdan

43 H.Rızk, *Spinoza'yı Anlamak*, çev. Işık Ergüden, İletişim yay., İstanbul, 2012 (s.227).
44 U.Baker, *Spinoza ve Siyaset Soruşturması 1*, *Körotonomedya*, http://www. korotonomedya.net
45 Michael, Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, Birey yay., İstanbul, 2002 (s. 164).

bahsetmek, yeni bir varlıktan bahsetmek gibidir. [...] Kaynak tümüyle lüzumsuz bir sorudur; çünkü her şey yüzeydedir." [46]

Spinoza felsefesi politik erkin ve egemenin sınırsız gücüne karşı "ortak olanın kuruluşuna yönelmiş bireyler topluluğunun mutlak özyönetimi" düşüncesini geliştirmiştir.[47] Negri'nin de ifade ettiği gibi Spinoza, güç ve eylem arasındaki ilişkiyi kurarak içkinlik fikrini geliştirmiştir: dünyanın kurulmasıyla dünyanın kendisi düşüncesinin bir aradalığını.[48] Tam da bu anlamda *bedeni* "sonsuz bir hakikat metaforu" olarak düşünmek sanırım yanlış olmayacaktır.[49]

Kaynakça

Baker, Ulus. "Spinoza ve Siyaset Soruşturması 1," *Körotonomedya*, http://www. korotonomedya.net

Deleuze, Gilles. *Spinoza Üzerine 11 Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ocak 2000).

Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY: İstanbul, 1996.

Benedictus, Spinoza. *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012.

B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, çev. C.B. Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yay.,İstanbul, 2008.

B. Spinoza, *Tractatus Politicus*, çev. C.B. Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yay.,İstanbul, 2008.

É. Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom yay.,İstanbul, 2010.

Spinoza Günleri: Teolojik –Politik İnceleme Etrafında, Yay. Hazırlayan C.B. Akal, Bilgi Yay., İstanbul, 2009.

Felsefelogos, Spinoza 1, sayı 40, Fesatoder Yay., İstanbul, 2011.

Felsefelogos, Spinoza 2, sayı 47, Fesatoder Yay., İstanbul, 2012.

H. Rızk, *Spinoza'yı Anlamak*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay. İstanbul, 2012.

S. Zelyüt, *Spinoza*, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2010.

G. Deleuze, "Spinoza ve İfade Problemi" Norgunk, çev. Alber Nahum, İstanbul, Ocak 2013.

G. Deleuze, *Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk Yay., Ankara, 2005.

Descartes, Spinoza, Leibniz, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1997.

Michael Hardt, "Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık", çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, Birey yay., İstanbul, 2002.

---

46 A. Negri, *Aykırı Spinoza*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan, Otonom Yay., İstanbul, 2011 (s. 8-9).

47 a.g.e, s.157.

48 a.g.e, ss. 156-7.

49 T. Armaner, *Spinoza'da 'Doğal Hak' ya da Aklın Doğası*, yay. Hazırlayan C.B. Akal, Spinoza Günleri: Teolojik –Politik İnceleme Etrafında, Bilgi Yay., İstanbul, 2009 (s.9).

Sinan Özbek
Pratik Felsefe Yazıları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Yeni bir özne anlayışının imkânı olarak beden

Kaan Özkan

DESCARTESÇI ARKA PLAN

Bilindiği üzere modern zihin kavrayışı, en temelde, Descartesçı düalizmin koşullayıcı etkisi altındadır. Descartes'ın, öznitelikleri birbirine indirgenemez iki ayrı töz[1] olarak nitelemesinin ardından zihin ile beden arasında açılan derin yarık, insanın dahil olduğu bütün momentlere ilişkin kapsayıcılık ve belirleyiciliğiyle hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bir anlamda Ben ile Ben-olmayan'ı bir arada taşıyan varlık olarak insan, müdahil olduğu bütün süreçlerde bu ayrımın yansımalarını bizatihi kendinde görebilecektir. Nitekim deneyimin alacağı biçim ve dışavuracağı anlam, doğa ile ya da başkası ile bir karşılıklılığın sonucu olmayacak; tersine, bir bakıma kendi üstüne kapanık Kartezyen öznenin sınırları dahilindeki içsel sürecin ifadesi olacaktır.

Bununla birlikte, modern düşünce dediğimiz tavır Descartes'ta olgunluğuna erişmeden önce gündelik hayattan bilimlere kadar birçok alanda ihmal edilemez değişiklikler yaşanmıştı. Aslında Descartes'la birlikte gerçekleşen şey, bunun en üst düzeydeki felsefi ifadesinden başka bir şey değildir. Yani Descartes'ın, felsefi çözümlemelerini yapmadan önce

1 Töz, Descartes tarafından *Felsefenin İlkeleri*'nde tanımlandığı şekliyle, varlığı için bir başka şeye ihtiyaç duymayan dayanaktır. (René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2001, s. 81.) Bununla birlikte, tözler Descartes'ta tek bir şekilde sınıflanmaz ve yapıta göre farklılık gösterirler. Örneğin, Descrates *Felsefenin İlkeleri*'nde tözlere yaratılmış olup olmadıklarına göre atıfta bulunurken, *Meditasyonlar*'da (çev. İsmet Birkan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2007) sonsuz olup olmamalarına göre bir değerlendirme yapar. (krş. *Felsefenin İlkeleri*, ss. 81-82 ve *Meditasyonlar*, ss. 40-41.) Ancak, kullanılan sıfatlar değişse de elbette ki özü itibariyle aynı şeyi ifade ederler.

kendinde içsel bir amaç taşımayan ya da iradi bir varlığın yönlendirmeleri doğrultusunda hareket etmeyen bir evren tasarımı, kendi başına bir bütünlük olarak bilginin nesnesi kılınmaya hazırdı. Sahip olduğu yasalılık sayesinde, gerçekleşen tüm olaylar rastlantısallıktan kurtulmuş ve belirlenmiş bir düzenin parçası haline gelmişti. Bu bakımdan, Descartesçı düşüncenin bir tür pozisyon alma çabası olduğu söylenebilir. Döneminin mekanik bilimi ile matematiğini yeniden bir değerlendirmeye tâbi tutarak müdahil olduğu tarihsel dönüşüm aynı zamanda yeni bir paradigmanın yerleşiklik kazanıyor oluşunun da ifadesidir. Ve Descartes bu tartışmanın dışında değildir. Tam tersine, yaptığı katkı ve müdahalelerle bu dönüşümün en önemli aktörü haline gelmiştir.

Descartes, felsefi araştırmasına konu meselesinin, esasında epistemolojik bir mesele olduğunu sıklıkla vurgular. En başından itibaren peşinde olduğu şey; sağlam, kendisinden şüphe edilemeyecek ve kesin bilginin de üzerinde yükseleceği bir dayanak noktasıdır. Bu amaç doğrultusunda da, Hegel'in ifade ettiği gibi, evrensel olandan, düşünmeden hareket etmiş, böylelikle de her şeye en başından başlamıştır. Hegel'e göre, Descartes'ın "yeni ve mutlak bir başlangıcı" temsil ediyor olmasının altında yatan da budur.[2]

Diğer yandan, söz konusu, büyük ölçüde epistemolojik kaygılar çerçevesinde kurgulanmış bir özne anlayışı olduğundan, bu iddianın dayanak bulacağı zemin ister istemez yalıtılmış bir insan kurgusudur. Çünkü temele aldığı, Tanrı'nın varlığı ya da ruhun bedenden ayrı bir varoluşa sahip olması gibi sorunlar hakkında tatminkâr bir araştırma yürütebilecek zihin, duyusallık alanından kendini arındırabilmiş bir zihindir.[3] Bu da insanın belirli bir yaşam çevresi içinde ve diğer öznelerle karşılıklı etkileşim halinde bir varlık olarak alınmadığını ifade eder. Unutmamak gerekir ki, modern özne esasen, Descartes'ın ruh ve beden olarak belirlediği iki tözden yalnızca biri üstünden tanımlanır.[4] Bileşik ve parçalanabilir bir şey olarak kabul edilen beden ne yazık ki, asli unsur olamayacak kadar yetersiz ve hatta yanıltıcıdır.

Ancak, Descartes her ne kadar araştırmasının sınırlarını belirgin bir biçimde ortaya koymak adına titizlikle epistemoloji çerçevesinde tartışacağını belirtmiş olsa da yaptığı epistemolojik çıkarımların kaçınılmaz olarak ontolojik sonuçları olmuştur. Zira epistemoloji ve ontoloji aynı madalyonun tersi ve yüzü gibidir. John Macquarrie'nin de altını çizdiği üzere, "Bilgi problemi (epistemoloji) ile varlık problemi (ontoloji) ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır. Gerçeğe ilişkin herhangi bir sav aynı zamanda bilgiye yönelik bir iddia iken, bilgi sahibi olunduğuna ilişkin herhangi bir iddia da onun ne hakkında olduğuna ve olmadığına yönelik bir savı ifade eder görünür. Bu karşılıklılıktan ötürü epistemolojinin mi ontolojiyi, yoksa ontolojinin mi epistemolojiyi önceliğini söylemenin anlamlı olacağını

2 G.W.F. Hegel, *The Lectures on the History of Philosophy 1825-1826*, çev. Robert F. Brown-J.M. Stewart, Berkeley-Los Angeles-California, University of California Press, 1990, s. 137.

3 Burada bir yanlış anlamanın önünü almak için şu açıklamayı yapmamız gerekir. Descartes hiç kuşku yok ki, duyuları insanın dünyaya açıldığı temel yetiler olarak niteler. Nitekim duyular bu bakımdan da dışarıya olan yönelimde kaçınılmaz bir önceliğe sahiptirler. Ne var ki, sağlam ve kesin bilgi, düzeyi itibariyle duyusallığın getirdiğiyle bir değildir. Zira duyular aracılığıyla elde edilmiş kanılar şüpheyle maluldür.

4 René Descartes, *Meditasyonlar*, s. 24, 30, 73.

kestirmek güçtür."[5] Çünkü tahmin edilebileceği gibi, bu problem alanlarından yalnızca birinin sınırları dahilinde kalmaya çalışmak ancak geçici olarak mümkün olacaktır. Nitekim bu durum Descartes'ta da bir istisna oluşturmamış, yaptığı çıkarımlar insanın varlık boyutuna uzanmıştır. Bir başka şekilde ifade edilecek olunursa, sağlam bilgi arayışına giren varlığın nitelikleri de tartışmanın bir parçası haline gelmiştir.

İstisnasız her şeyin yöntemsel şüphenin konusu haline getirilmesi sonucunda Descartes'ın elinde yalnızca, sağlam dayanak noktası olarak alabileceği, şüphe eden bir bilincin varlığı kalmıştı. Şüphe aracılığıyla varlığı muğlak kılınmış her şey, bu temel üstünden yeniden inşa edilecekti. Zira dış dünyanın varlığından ne kadar şüphe edersek edelim ya da bir rüyada olup olmadığımızı ne kadar ayırt edemezsek edemeyelim, bütün bunları "düşünen" bir Ben olduğunu yadsımamız da mümkün değildi.

Bununla birlikte, "Düşünüyorum, o halde varım" çıkarımı modern öznenin varlığını ortaya koyduğu kadar onun temel niteliğini yansıtan bir ifade olma özelliğini de taşır. Nitekim daha sonra bir karşı-töz olarak belirleyeceği cismin/bedenin tözsel niteliği kendi varlığınınkinden başka olacağı gibi özne ile nesne arasındaki temel ayrımı da yansıtacaktır.

Descartes'ın öznenin sahip olduğu idelerden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlaması ise eşzamanlı olarak dış dünyanın varlığını da garanti altına almıştır. Ancak, bu garanti altına alma, daha doğrusu dış dünyanın bir varlık alanı olarak öznenin karşısına çıkması, Kartezyen düşüncenin gerçekleştirdiği temel yarılmanın da önünü açar. Buna göre özne ile nesne birbirlerine indirgenemez ve öznitelikleri itibariyle birbirlerinden farklı iki tözü temsil eder hale gelmişlerdir. Özne, içine sürüklendiği şüpheden, Tanrı'nın garantörlüğünde kurtulmuş gibi görünse de nesneyle olan arasındaki mesafeyi kapatamamıştır. Nesne dünyası kendi bütünlüğü ve düzeni içerisinde bir tarafta dururken, diğer tarafta onunla teması bilme etkinliğiyle sınırlı kalmış, varoluşsal herhangi bir boyuta taşınmamış bir özne durmaktadır. Üstelik özne, cisimli tözden bir parçayı, yani bedeni kendisinin bir parçası olarak taşımasına rağmen her zaman görmezden gelmeyi başarabilmiştir.

Bununla birlikte, Descartes'ın dış dünyayı özneden ayrı bir yere koyması, onun, kendi içerisinde ayrı bir işleyişe sahip olduğu düşüncesinin de geliştirilebilmesine olanak tanımıştır. Bu elbette ki, on yedinci yüzyılın mekanik evren anlayışıyla uyumlu bir tavırdır. Buna göre, kendi bütünlüğü, tözsel niteliği olan düşünme faaliyeti üstünden sağlanmış öznenin karşısında belli bir düzene, yasalılığa ve dolayısıyla belirlenmişliğe sahip, saat gibi işleyen bir dış dünya durmaktadır. Herhangi bir nesne düzeyine indirgemekte güçlük çekse de beden de Descartes'a göre aynı belirlenmişlik ve sonluluk özelliklerini taşır. Bu bakımdan, bütün bilgiyi bir yandan sağlam temeller üstünden yeniden inşa etme amacını güderken, diğer yandan mekanist anlayışı, ruhu ondan muaf tutarak, yaygın hale getirmiştir. Yani Descartes, *kaçınılmaz bir biçimde*, araştırmasının seyri uyarınca modern paradigmayı inşa etmiş, bu bağlamda da mekanist doğa anlayışını pekiştirip söz konusu paradigmanın kökleşmesini sağlamıştır. Ardından, zihin-beden ayrımı da bu zeminde yükselmiştir.

Descartes için varlığı açık-seçik bir biçimde saptanan ruh, mekanist belirlenmişlik-

5 John Macquarrie, *Existentialism*, Middlesex, Penguin Books, 1973, s. 124.

ten muaftır. Düşünme edimini gerçekleştiriyor olmasının yanı sıra bileşik bir yapıya sahip bulunmaması onu hem insanın bir kenara bırakamayacağı temel özelliği kılar hem de sonlu olmaktan kurtarır. Buna karşılık, Descartes'ın ortaya koyduğu özne seyirci bir öznedir. İçe kapanık bir bilincin yüklenicisi konumundadır. Descartes epistemolojik kaygıları merkeze alarak bir insan tasvirine gittiğinden dolayı, ortaya çıkan öznenin de dünyaya karşı seyirci konumuna yerleşmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. Bir anlamda tüm deneyimin bilme edimiyle sınırlanmasının, insanın varoluşsal durumunu tekboyutlulukla sınırladığı söylenebilir.

Burada dikkatten kaçırılmaması gereken nokta, epistemolojik açıdan yapılan değerlendirmelerin, kuşatıcı bir biçimde insanın tüm yaşamına yaygınlaştırılmasıdır. Dolayısıyla insan sadece bilme problemi üstünden ele alınır ve tanımlanır hale gelmiştir. Bu bakımdan, modern Kartezyen düşünüş sanki bir varlıktan değil de âdeta onun suretinden bahsediyor gibidir. İnsanın sahip olduğu tüm özellikler salt epistemolojik bir kaygıyla ele alındığında bir anlamda araçsallaşırlar ve asıl işlevlerini yansıtma fırsatını kaybederler. Bu yüzden, epistemolojik bir çıkarımın her zaman ontolojik bir temellendirmeye ihtiyaç duyduğu bir kez daha ortadadır.

Descartes'ın, özne-nesne ayrımına giderek dış dünyayı ve bedeni mekanizme tâbi kılması, her ne kadar kendi dizgesi böyle bir sonuca yol açmaya elverişli olmasa da, insan zihnine de mekanik bir karakter atfedilmesinin önünü açmıştır. Çünkü mekanist anlayışın pekiştirilmesi suretiyle yaşanan gelişmeler yeni psikolojinin ortaya çıkışıyla birlikte zihne de sirayet etmeye başlayacak, böylelikle Descartes'ın özenle muaf tutmaya çalıştığı insanın zihinselliği de mekanistik bir anlayış doğrultusunda okunma girişimlerine maruz kalacaktır.

19. yüzyılın son çeyreğinde kurulan yeni psikoloji esasen fizyoloji alanındaki gelişmelere dayalı bir şekilde biçimlenmişti. İnsan zihinselliğinin mekanist bir yorum üstünden ele alınmasına olanak tanıyacak birikimi ise fizyolojinin çalışma konuları olan beyin ve sinir sistemi oluşturuyordu. Bu bağlamda yapılan araştırmalar sinirsel dokunun özellik ve işlevlerine yönelikti. Öncelikle, beynin içeriden ve dışarıdan haritasının çıkarılması doğrultusunda yürütülen çalışmalar (Müller, Hall, Flourens, Gall) sinir akımlarının elektriksel bir doğaya sahip olduklarının (Galvani), sinir iletiminin belli bir süre zarfında gerçekleştiğinin (Helmholtz) ve duyum ile uyaran arasında niceliksel bir ilişkinin varlığının ortaya konmasıyla devam etmiştir. Konu başlıklarından anlaşılacağı üzere tüm çaba, sinirsel sistemin yapısal özelliklerinin ve nasıl bir neden-sonuç ilişkisi dahilinde işlediğinin gösterilmesine odaklıdır. Bu noktada özellikle beynin kendisi ve refleks davranışlar araştırmacılar için önemli bir gözlem malzemesiydi. Zira insan zihninin atomik yapıların oluşturduğu bir mekanik sistem olduğu ortaya konulabilirse, bu, Kartezyen düalizmin, özerkliğini garanti altına aldığı ruhun da ayrıcalıklı konumunu yitireceği anlamını taşıyacaktı. Ve nitekim, uyaran-tepki modeli, canlılığa mekanizmi taşımada önemli bir ayağı temsil etmiştir. Bunu takiben yürütülen çalışmalarsa, bu ilişkiselliğin matematiksel bir ifadeye dökülmesinden ibarettir. Zihinsel süreçlerin bilimsel bir dil üstünden ifadesini de bulmasıyla birlikte dış dünyanın ve bedenin daha önce tâbi kılındığı mekanizmin bir parçası olmasının önünde herhangi bir engel kalmamıştır.

İşte, yeni psikolojiyi yeni kılan da zihnin ruh gibi geleneksel terimlerden ziyade yukarıdaki gelişmelere paralel olarak sinir sisteminin işleyişi açısından ele alınmasıdır. Yeni psikolojinin kurucusu kabul edilen Wilhelm Wundt, bu çerçevede hem deneyselliği bir yöntem olarak benimsemiş hem de psikolojinin araştırma konusunu yenilemiştir. Buna göre artık, bir bilim niteliğini kazanması gereken psikolojinin konusu, dinsel çağrışımlar uyandırabilen ruh yerine bilinçtir. Yeni psikolojiye bilinçli zihinsel faaliyetlerin içeriğini belirleme yönünde bir görev biçen Wundt, zihinsel içeriği oluşturan unsurların atomik ve statik olduğunu söyler. Ancak bu, zihnin kendi kendini düzenleyebilme yeteneğine sahip olmadığı anlamına gelmez. Zira zihin yüksek düzeyli düşünme biçimlerine doğru gerçekleşecek bir akışı düzenlemeye muktedirdir. Wundt'un, bu görüşünde bilimsellikten uzağa düşmesini engelleyen şeyse, akışın atomik temel unsurlar aracılığıyla gerçekleşiyor olmasıdır.

Bilinçli zihinsel etkinliklerin hangi unsurlar tarafından ne şekilde gerçekleştiğinin ortaya konulmasıyla deneyim denilen olgu da tarifini bulmuş olur. Buna göre deneyim, Wundt'a göre, bilincin süreç içindeki yaşantılarıdır. Deneyimi anlaşılır kılacak en sağlıklı yöntemse içebakış olarak belirlenmiştir. Wundt'un, içebakış yöntemini benimsemiş olmasının arkasında, bu yöntemin fizyoloji çalışmalarında da kullanılmış olması yatar. Deneğin kendi kendisini gözlemlemesine dayalı olan bu yöntem, içsel yaşantıların birinci elden ve ayrıntılarıyla betimlenebileceği umudunu taşır.

Oysa davranışçılık, deneklerin öznel tutumlarının kendileri tarafından ne kadar isteseler de dışlanamayacağı gerekçesiyle bu yöntemin terk edilmesi gerektiğini belirtir. Onlar için nesnel-bilimsel sonuç verecek yegâne yöntem, deneklerin davranışlarını gözlemlemektir. Davranışlar davranışçılara göre öylesine nesnellik vasfına sahiptiler ki, tıpkı Wundt'un yeni psikolojinin konusunu belirlerken yaptığı değişime benzer bir müdahaleyle, psikolojinin konusunun artık, bilinç olamayacağını, daha nesnel bir gösterge olan davranışın ele alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Böylelikle, zihinselliğin mekanikleştirilmesi yolunda önemli bir adım daha atılmış, herkes tarafından gözlemlenebilir bir nesne, referans noktası olarak alınmış oluyordu. Zira mekanist organizma kendini davranışlar üstünden dışavurmaktaydı. Bu bağlamda ilksel araştırma konusunu ise refleks davranışlar ve uyaran-tepki modeli oluşturmaktaydı. Bu davranış modellerinin davranışçılar tarafından ele alınmasının altında yatan temel sebep, refleksin daha basit bir davranış birimine bölünemez olmasıydı.[6]

Dolayısıyla, bir belirleme yapmak üzere 20. yüzyıla kadar zihin-beden probleminin izini sürdüğümüzde giderek karşıt uçları yansıtan iki önemli kavrayışla karşı karşıya kalırız: Birincisi, insan zihnini bedenden ve çevresinden ayıran, ikincisi de zihni nesne dünyasının tâbi kılındığı nedensellik zincirine mahkûm eden anlayıştır.

Her ikisi de tekyanlılık taşıyan bu iki anlayışa, yeni bir özne kavrayışının inşa edilmesi yönünde müdahale ise Maurice Merleau-Ponty'den gelecektir. Merleau-Ponty'e göre,

---

6 Özellikle Pavlov'un yürüttüğü çalışmalar bu kapsamda değerlendirilirken, Merleau-Ponty tarafından, yalıtılmış ve standart hale getirilmiş bir uyaran-tepki modelinin olmadığı gerekçesiyle de eleştiriye tâbi tutulacaktır. Üstelik Pavlov'un, istediği sonuçları alma yönünde deneyleri manipüle etmesi de çıkması beklenen sonuçların deneyime dayatılması olarak yorumlanmıştır.

sözü geçen yaklaşımlar deneyimin bizzat kendisinin bütünsel bir gözleminden değil, belli önkabullerin varsayımından hareketle oluşturulmuştur. Dahası, karşıtmış gibi görünen tüm açıklama biçimleri, her şeyden önce kadim özne-nesne ayrımına ve bunun biçimlendirdiği doğal tutuma dayanmaktadır. Modern insanın bilinçaltına yerleşmiş Kartezyen düalizme eleştirel yaklaşmanın yolu, onu mekanist bir yapıya indirgemek olmamalıdır. Nitekim fizyoloji ve yeni psikolojiyle pekiştirilen bu yöndeki çabalar, insanın fenomen alanındaki deneyimine en az Kartezyen anlayış kadar yabancı ve dayatmacıdır.

Öte yandan, Merleau-Ponty modern bilimin ortaya koyduğu birikimi hiçbir şekilde yadsımaz. Buradaki itiraz, bilme edimini önceleyen bir varoluş zemininin ve dünyayla ilişki kurma biçiminin varlığının atlanmasına ya da görmezden gelinmesine ilişkindir. Nitekim Merleau-Ponty'nin bedensel-özne olarak ifade edilebilecek kavrayışıyla getireceği açılım insanın bilme faaliyetine girişmeden önceki, hatta tüm bilme faaliyetlerine zemin sağlayan varoluşsal durumun varlığına işaret etmek olmuştur. Modern Kartezyen özne tasavvurunun gözden kaçırdığı şey budur. İnsan öncelikle bir bilme faaliyeti yürütmez; yaşama yönelir. Fenomenoloji tam da bu varoluşsal momentin *betimlenebilmesine* ilişkin bir imkânı temsil eder Merleau-Ponty için. Bu, aynı zamanda yeni bir öznenin varlık zemini kazanması anlamına gelecektir.

MERLEAU-PONTY VE FENOMENOLOJİK GELENEK

Zeynep Direk *Dünyanın Teni* başlıklı kitaba yazdığı "Giriş" yazısının ilk sayfalarında Merleau-Ponty'nin felsefi dizgesinin imkânlarına işaret eden şöyle bir belirleme yapar: "Zihnimizi Merleau-Ponty'nin düşünce serüvenine kapılmaya teslim ettiğimizde, katılaşmış, mekanikleşmiş, zamansızlaşmış, düşüncesizleşmiş, heyecandan ve meraktan temizlenmiş, saydamlaşmış, kendisinin müsveddesi oluvermiş bir hayatın gerisini görebileceğimiz, dünyayla bedenimizin ilişkisine ait organik bir arka planın bize sunduklarını kucaklayabileceğimiz, kısacası, dünyayı ve kendimizi yeni bir gözle görebileceğimiz umuduna kapılırız."[7]

Artık, bu noktada, Kartezyen ikilik yaşanan deneyimin kaçırılması anlamında önemli bir kırılma ânını simgelemektedir. İnsanı belli bir düalizm üstünden okumayı alışkanlık haline getirmiş modern refleks Merleau-Ponty için olsa olsa eksik bir okumanın temsilidir. Öyle ki, birbirlerine göre karşıt konumda bulundukları iddiasında olan entelektüalizm/rasyonalizm ile empirizm bile ortak bir önkabul olarak özne-nesne ayrımından hareket ederler. Bu açıdan bakılınca aslında her iki yorumlama biçimi de Merleau-Ponty'e göre aynı derecede indirgeyicidir ve benzer bir yanılgıyı paylaşmaktadırlar. Çünkü her iki anlayışın da bir Ben ya da özne kavrayışı ile buna karşılık düşen bir "şey" ya da nesne kavrayışı mevcut bulunmaktadır. Aralarındaki en belirgin farklılığın biçimlendiği nokta ise bu taraflardan hangisine öncelik verdikleri, bilgiye ilişkin tartışmaların çözümüne hangisi üzerinden gittikleri meselesidir. Bu ikilem ya da öncelikli olanı belirleme ana hatlarıyla ifade edilecek olunursa, rasyonalizmde algılanan şeyin, empirizmde ise algılayanın daha

7 Zeynep Direk, *Dünyanın Teni*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 10.

çok ihmal edildiği, ortak bir kanıyı yansıtır. Elbette ki burada taraflardan birinin ortadan kalkması değil, önceliğini ve belirleme gücünü yitirmesidir. Yani geleneksel kategorilerle söylenecek olursa, bilgi sorununun tarafları olarak özne ile nesne, varlığını her zaman korumakla birlikte süreci hangisinin tetiklediği, yaklaşım biçimine göre değişmektedir. Ancak, fenomenoloji tam da bu geleneksel ayrımı aşma yolunda bir olanağı dışavurmuş, bunları âdeta birbirine *bulaştırmıştır*.

Bu bakımdan, Merleau-Ponty'nin çabasının modern insanın doğayla, dışarıyla, başkasıyla ve hatta kendisiyle arasına koyageldiği mesafenin bir aşılma denemesi olarak değerlendirilmesi, beraberinde dünyaya yönelik katı, zamansız, mekanik bakışın da ister istemez söküme uğramasını getirecektir. Nitekim, bu yaklaşımın kemikleşmiş bir hale gelmiş olması esasta parçası olunan dünyayla organik bağın görmezden gelinmesine yol açmıştır. Bu yabancılık da Merleau-Ponty tarafından aynı kumaştan olduğumuz söylenen dünyaya yönelik aşkın bir bakışa yerleşiklik kazandırmıştır.

Oysa Merleau-Ponty'e göre insanı zamandışı ya da zamanüstü bir varlık olarak tanımlamak mümkün değildir. Yani insan, dünyayla belli bir yer ve zaman dahilinde karşı karşıya gelir; kendi deyişiyle, dünya-içinde-varlık olmanın dışına hiçbir zaman çıkamaz. Daha bu belirlemelerinden hareketle Merleau-Ponty'nin, insanı varoluşsal bir zeminde ele alacağı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, onun fenomenolojik yaklaşımı varoluşçu bir damar üstünden açılım sergiler.

Tam da fenomenolojiye bu katkısı nedeniyledir ki, Merleau-Ponty, insanı öncelikle bilme edimi üstünden ele almaya başlamaz. Epistemolojik tüm gayret ve soru(n)ları önceleyen, onlara varlık zemini kazandıran dünyayla olan ilksel karşı karşıya geliş deneyimini *betimlemeye* çalışır. Nitekim Kartezyen tutuma yaslı yönelimlerin yaptıkları yanlış, insanı daha baştan dünyadan yalıtarak dünya hakkında düşünen bir varlığa indirgemeleri olmuştur. Oysa insan öncelikle, şimdi ve burada, dünyaya *yönelir*.

Fenomenolojik yaklaşım ile varoluş durumunun ilişkiselliğine *Algının Fenomenolojisi*'nin hemen başında şu sözlerle değinilir: "Ama fenomenoloji, aynı zamanda, özleri varoluşun içine yerleştiren bir felsefedir; olgusallıklarından yola çıkılmaksızın insanın ve dünyanın kavranabileceğini düşünmez."[8] Bu saptama aynı zamanda, giderek radikal felsefe olarak tanımlanacak felsefenin de nasıl bir etkinlik olduğunu ortaya koyar. Buna göre, felsefe bilim, sanat gibi, hatta alışılagelen felsefe yapma biçiminde olduğu gibi dünyanın ikincil bir ifadesi değil, onunla kurulan sahici temâsın dolaysız betimlemesi olacaktır. Husserlci fenomenolojinin, başından beri yöntem olarak benimsediği fenomenolojik indirgeme, anlamını ve önemini burada kazanmaktadır. Zira fenomenolojik indirgeme sayesinde varoluşun bizatihi kendisiyle yüz yüze kalınacaktır. Merleau-Ponty bu doğrultuda, varoluşçu yaklaşım ile fenomenolojik indirgemenin örtüşmesini, "Filozof, insanların bildiğine inandığı, öğrenerek ya da başka şekilde edindikleri hiçbir şeyi doğru saymaz. Bu aynı zamanda, herhangi bir doğruyu dile getirmeyi başarana kadar felsefenin kendi kendisini de doğru

8 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, çev. Medar Atacı, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1994, ss. 21-22. Ayrıca bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, çev. Colin Smith, London, Routledge, 1998, s. vii.

saymaması anlamına gelmektedir; o, kendi başlangıcının sürekli yenilenen deneyimidir; felsefe bütünüyle bu başlangıcı betimlemeye dayanır ve son olarak, radikal düşünüm, onun baştan itibaren verili ve değişmez durumumuz olan düşünülmemiş (*irréfléchie*, *unreflective*) bir yaşama dayandığı bilincine varmaktır. Sanıldığı gibi idealist bir felsefe olmanın uzağında, fenomenolojik indirgeme varoluşçu felsefeye aittir,"[9] cümleleriyle ifade eder.

Üstelik varoluşçu felsefenin bu doğrultuda eleştirel tavır takındığı tek geleneğin Descartesçı gelenek olduğu da söylenemez. Zira hakikat arayışını somut deneyimin ve yaşam-dünyası dışında veya ötesinde sürdüren her yaklaşım bu eleştirinin muhatabı olmak durumundadır. Nitekim, varoluşçuluk Descartesçı düşünce kadar Platonculuğu ve Hegelciliği de mutlak bilgi ve ebedi hakikat varsayımlarını deneyimin önüne koştukları için benzeri doğrultuda bir eleştiriye tâbi tutar. Bu yaklaşımların yanı sıra, farklı bir güzergâhtan da olsa, nesnellik düşüncesini benimseyen pozitivist tavır da varoluşçu bakış açısına göre, aşırı bir iddiada bulunmakla maluldür. Toplu bir biçimde ifade edilecek olunursa, gerek idealist yaklaşım gerekse pozitivist yaklaşım dünya-içinde bir varlık olduğumuzun farkındalığıyla hareket etmez; ki bu, varoluşçu felsefenin ana dayanaklarından biri kabul edilir. Bu yüzden de geleneksel iddialar, soyut bir zemin üstünde kalarak temellendirilmeye çalışılır.

Oysa gerçekliğin, kavramlar ya da kapalı sistemler aracılığıyla tüketici bir biçimde ortaya konulabilmesi olanaklı değildir. Aksi takdirde, her bakımdan ve her boyutuyla dinamik bir görünüm sergileyen dış dünyaya, daha doğru bir deyişle yaşam-dünyasına yönelik tüm deneyim ve bilgimiz eksikli olmaya yazgılıdır. Metafizik yapılara ihtiyatla yaklaşmalarına rağmen yine de varoluşçu filozofların birer sistem filozofu olmadıkları ileri sürülemez. Sadece bu sistemlerin klasik anlamda bir sistem kurgusuna sahip olmadıklarının gözden kaçırılmaması gerekir. Bu sebepledir ki, varoluşçuluğu John Macquarrie'nin önerisi doğrultusunda, bir "felsefe"den çok, "felsefe yapma biçimi" saymak daha uygun görünüyor. Hem böylelikle, birbirinden çok farklı anlayışlara ve yönelimlere sahip varoluşçu filozoflar arasında bir nebze de olsa bir ortaklık kurulabilmiş olacaktır.

Ancak, bu noktada söz konusu felsefe yapma tarzının özelliklerinin belirlenmesi bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Merkeze nesnenin değil de öznenin alınmış olması, Macquarrie'nin bu yönde belirlediği temel özelliktir. Bu, akla hiç kuşkusuz, idealizmin de bir özne felsefesi olduğunu getirecektir. Ne var ki, varoluşçu felsefenin eksen aldığı özne, idealizminkinden farklı olarak, tüm varoluş biçimleri içerisinde konumlanmış, koordinat sahibi bir öznedir. Yani "o sadece düşünen bir özne değil, hareketin başlatıcısı ve bir duygu merkezidir de (...) Varoluşa yapılan bu vurguda, ondan hareketle çıkarımlar yapılacak, insana özgü bir 'doğa' ya da 'öz'ün olamayacağı ifade edilir."[10]

Dolayısıyla, varoluşçu tutum için insanın esas dahil olduğu gerçeklik, onun doğal olduğu kadar tarihsel ve kültürel çevresidir de. Monika M. Langer'in de belirttiği üzere varoluşçu felsefe tam da insanın bu içinde bulunduğu, karşılıklı alışveriş dolayımıyla kendini var ettiği çevreye ilişkin bir farkındalık uyandırmaya çalışır. Nitekim bizi tarafsız

---

9 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. xiv.

10 John Macquarrie, a.g.e., s. 15.

gözlemciler olmaktan alıkoyan da bu olacaktır. Çünkü bizler "süregiden, açıkuçlu, sosyo-kültürel bir dramanın katılımcılarıyız. [Varoluşçu felsefe] hakikatin, başkalarıyla bir arada varoluşumuz sayesinde varlık kazandığını ve dil ve tarihten ayrılamayacağını ileri sürer. Varoluşçular konumsuz (*non-situated*) bir insanın tasavvur edilemeyeceğini, filozofun dünyayı gözlemlemediğini ve felsefenin tarihsel bir derinliğe sahip durum içinde sıkıca kökleştiğini söylerler. Mutlak bilginin gelişimi olmanın ötesinde 'felsefe yapmak, içinde bulunduğumuz konum'la başlar ve onu açıklığa kavuşturmaya çabalar."[11]

Benzeri yönde bir saptamaya Merleau-Ponty'nin *Sense and Non-Sense* adlı kitabında da rastlarız: "Adının da çağrıştırdığı üzere varoluşçu felsefe yalnızca bilgiyi ya da içsel ve açıkça görülebilen nesneleri müstakil bir biçimde ortaya koyan etkinlik olarak anlaşılan bilinci konu almaktan ibaret değildir. O aynı zamanda, kendisini ondan soyutlayıp indirgeyemeyeceği doğal ve tarihsel bir durum içinde kendisine verili olan varoluşu da konu edinir. Bilgi bu noktada kendini yeniden insani pratiğin toplamında ve onun tarafından dengelenmiş bulur. 'Özne' artık sadece epistemolojik özne değil; kesintisiz bir diyalektik aracılığıyla, kendi bulunduğu konum üstünden düşünen, kategorilerini deneyimle irtibatlı bir şekilde oluşturan, bu durumu ve deneyimi onlarda bulduğu anlam yardımıyla yenileyen bir öznedir. Özellikle, bu özne artık yalnız, genel bir bilinç üstünden ya da salt kendi-için varlık olarak tanımlanan bir özne değildir. Kendisi gibi, bir konum sahibi diğer bilinçler arasında bir bilinçtir; o diğerleri içindir ve bu yüzden bir itiraza (*objectivation*) maruz kalır ve genel bir özne haline gelir (...) Husserl'in de belirttiği gibi, transandantal öznellik öznelerarasılık*tır*. İnsan daha fazla, çevresinin bir ürünü olarak ya da mutlak yasa koyucu olarak görünmez; o, zorunluluğun hakiki özgürlüğe dönüşebildiği yerde bir üreten-ürün olarak ortaya çıkar."[12]

Felsefenin Merleau-Ponty'de fenomenoloji üstünden yeniden tanımlanışı, başka bir deyişle, radikalize edilmesi ise onun sürekli etkin, her türlü bilginin olduğu kadar kendi kendisinin de başlangıcına dönen bir faaliyet olarak tasarlanmasını sağlamıştır. Bu doğrultuda, felsefeyi tarafsız, aşkın bir bilincin ürünü sayan anlayışın terk edilmeye başlanması aynı zamanda yeni bir düşünme biçimini de beraberinde getirmektedir. Zira yukarıda üstünde durulan, insanın konumlanmış bir varlık olduğu kabulüyle bilgi ve eylemin failinin karakteristiği değişikliğe uğramıştır.

Bilincin var olan dünya içindeki konumlanmışlığı nedeniyle Merleau-Ponty evrensel özler düşüncesini ve bunlardan hareketle dünyayı yeniden inşa ettiği varsayılan transandantal egoyu reddeder. Merleau-Ponty fenomenolojinin ne olduğu sorusunu yanıtlarken Husserl'ci tanıma yaklaşır gibi görünse de ona önemli bir şerh düşer: *Algının Fenomenolojisi*'nin "Önsöz"ünde "Fenomenoloji nedir? (...) Fenomenoloji özler üzerinde durmaktır ve ona göre bütün sorular, özlerin tanımlanmasına gelip dayanmaktadır," diye başlayan fenomenolojiyi belirleme çabası, "Ama fenomenoloji, aynı zamanda, özleri varoluşun içine yer-

11 Monika M. Langer, *Merleau-Ponty's* Phenomenology of Perception, London, Macmillan Press, 1989, s. ix.

12 Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, Illinois, Northwestern University Press, 1992, ss. 133-134.

leştiren felsefedir; olgusallıklarından yola çıkılmaksızın insanın ve dünyanın kavranabileceğini düşünmez. Doğal tavır-almanın doğrulamalarını kavrayabilmek için onları askıya alan transendental bir felsefedir, ama aynı zamanda onun için dünya, tıpkı koparılıp alınmayacak bir şimdiki varoluş gibi, refleksiyondan önce, her zaman için 'zaten orada' olandır,"[13] diye devam eder. Bu satırlar aynı zamanda Merleau-Ponty'nin Husserl'e olan yakınlığını ve uzaklığını gösteriyor. Fenomenolojik yaklaşımı benimsemesi açısından ona ne kadar yakın olduğunu tespit edebiliyorken, fenomenolojiye dahil ettiği ve yaptığı varoluşçu vurgu da Husserl'e olan bağlılığı konusunda onu aynı derecede muğlak kılıyor. Özellikle alıntının son kısmı, Merleau-Ponty'nin yönelimini bütünüyle değiştirecek bir niteliğe sahiptir.

Merleau-Ponty, fenomenolojinin kurucusu olan Edmund Husserl'den iki kavramı ödünç almıştır: Doğal tutum ve yönelimsellik. Husserl, felsefeyi kesin bir bilim mertebesine yükseltmek amacıyla bilimlerin sahip olduğu kavrayışı eleştiriden geçirir. Ona göre, istisnasız tüm bilimler doğal bir tutuma sahiptir. Doğal tutum, verili bir dış dünya varsayımından hareket eder. Bu tutuma göre, dış dünyayı oluşturan fiziksel nesneler gerek birbirlerinden gerekse onlara yönelmiş öznelerden bağımsız bir varoluşa sahiptirler. Ayrıca, dış dünya da, özne de belli bir yasalılığa tâbi bir çerçevede hareket eder.[14] Bu anlamda ne insan dünyasında ne de dış dünyada bir rastlantısallık bulunmaz. Bu doğrultuda Husserl'in yaptığı bir başka belirleme de doğal tutum içerisindeki birinin, olgular dışında herhangi bir şeyin bulunmadığına yönelik düşüncesidir. Dolayısıyla, öznenin psişik boyutu da dahil olmak üzere her şey belirlenmiş bir olgusallık çerçevesinde ele alınır.

Ne var ki Husserl'e göre, bilinç doğalcılığın anlamakta en büyük zorluk çekeceği konudur. Nitekim fenomenolojinin bilinç konusundaki ayrıcalıklı konumu da doğal tutuma saplanmamış bir yaklaşım sergilemesinden ileri gelir. Buna göre bilinç bir olgu değil, tüm bilginin ve akılsallığın edimlerinin zeminidir. Burada bilişsellik de yönelimselliğe olan uzantısı itibariyle kilit bir yer tutar. Bilişsellik, doğalcılık açısından bir imkânı temsil eder. O da tüm diğer süreçler gibi yasaya tâbi ve belli bir nedensellik çerçevesinde işleyen doğal bir olgu olarak anılır. En nihayetinde "organik bir varlığın bilişsel deneyimidir."[15] Ancak, Husserl, bu bilişselliğe zemin sağlayan varlığın yönelimselliği ile dış dünya arasındaki ilişkiyi araştırma konusu haline getirmenin, bu doğal tutumu kıracağının farkındadır.

Tahmin edilebileceği gibi, Merleau-Ponty de doğal tutum eleştirisinin haklılık taşıdığı görüşündedir. Zira insanın dünyayı deneyimleyişi, kendisinden kopuk bir nesne dünyasına yönelik olarak gerçekleşmez. Özne, dünyayı bedeni aracılığıyla bir bütünsellik olarak deneyimler. Ve kendisinin aşkın bir bakış açısıyla değil, belli bir perspektiften dünyayı algılaması, bu deneyimi her zaman dünya-içinde-varlık olarak gerçekleştirdiğini gösterir.

13 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, ss. 21-22.

14 "... doğalcı doğadan başka hiçbir şeyi görmez ve en başta fizik doğayı görür. Var olan herşey, ya kendisi fizikseldir, fiziksel doğanın bağlantılı bütünlüğüne aittir, ya da gerçi psişiktir ama o zaman da yalnızca fizik olana bağımlı bir değişken, olsa olsa bir ikincil 'paralel yan olgu'dur." (Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s. 13.)

15 Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, çev. William P. Alston-George Nakhnikian, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, s. 15.

Üstelik bu bağlamda algılanan şey, belli bir anlamı da söz konusu bütünsellik üzerinden dışavurur.[16]

Doğal tutum eleştirisinin atlanmaması gereken bir başka sonucu, bilincin olgusal bir şey olmaktan ziyade tüm edimleri önceleyen bir şey olarak alınmasıdır. Bu bakımdan, doğal tutum eleştirisi, fizyoloji çalışmalarıyla mekanik bir özellik atfedilmeye çalışılan bilinç anlayışını da boşa çıkarmıştır.

Husserl'in doğal tutum eleştirisinde onunlaortak bir kavrayış sergileyen Merleau-Ponty, yönelimsellik söz konusu olduğunda ondan biraz farklı bir açılım ortaya koymuştur. Ancak, hemen şunu da belirtmek gerekir ki, Merleau-Ponty'e yeni bir özne kavrayışı ortaya koyabilme imkânını da yönelimsellik hakkındaki bu farklı yaklaşımı sunar. Yönelimsellik, bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunu ifade eder. Buna karşılık, Merleau-Ponty'e göre yönelimsellik salt bilincin yönelimi olmaktan çok, onunla bir arada bulunan bedenin yönelimidir.[17] Nitekim, öznenin bir şeye yönelerek gerçekleştirdiği algı deneyimi her zaman bir perspektifsellik taşır. Perspektiflerüstü aşkın bir deneyim Merleau-Ponty'e göre olanaksızdır, çünkü bedeni bir yana koymayı gerektirir. Oysa dünyaya ve başkalarına bütünselliği dahilinde yönelen özne artık, bedensel-özne olarak anılmak durumundadır. Zaten aksi tutum, Kartezyen düalizmin çıkmazına yeniden girmek olacaktır.

Merleau-Ponty'nin, esas itibariyle insanın düşünüm-öncesi ânını betimleme çabası içerisinde olduğunu belirtmiştik. Bilinç ile bir bütünlük sağlamış beden bu bağlamda içinde yaşanılan bir şey haline gelmiştir. Bu yüzden, onu artık, olgusallık çerçevesinde bir nesneye indirgemek mümkün görünmemektedir. Nitekim, örneğin uyaran-tepki modelini fizyolojik çerçevede tartışırken bile bir genelleme yapılamayacağı, sabit bir uyaranın ya da tepkinin her organizmada aynı şekilde gerçekleşmediği, Merleau-Ponty tarafından ayrıntılarıyla ortaya konmuştur.[18] Dolayısıyla, bilgiyi önceleyen öznel deneyimin bedenle-

16 Merleau-Ponty'nin bu yöndeki belirlemeleri Husserl'in, doğal tutum eleştirisi bağlamında sarf ettiği sözlerle neredeyse bire bir çakışır: "Dahası, bu dünya benim için yalnızca şeyler dünyası olarak orada değildir; aynı zamanda, benzeri bir doğrudanlıkla *değerlerle yüklü bir nesneler dünyası, bir menfaat dünyası, bir pratik dünya olarak* vardır." (Edmund Husserl, *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology*, First Book, çev. F. Kersten, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1983, s. 53.)

17 Merleau-Ponty, bu çerçevedeki yönelimselliğin alt düzey organizmalarda da bulunduğunu örneklemek amacıyla böceklere ilişkin bir araştırmadan bahseder. Bu araştırmaya göre, bir böcek bacağını kaybettiğinde, gerektiği zaman sağlam bacaklarından birini onun yerine geçecek şekilde kullanmaya başlar. Bu durum sinir sisteminin mekanistik bir açıklamasıyla izah edilemez, çünkü böcek, gerekmedikçe böyle bir telafi mekanizmasını devreye sokmaz. Üstelik bacaklarından biri kesilmeyip de bir diğerine bağlandığında, serbest kalan bacaklarından birini bağlanmış olanın yerine kullanıma gitmez. Merleau-Ponty açısından bütün bunlar böceğin, bağlı bulunduğu çevredeki hareketlerinde herhangi bir kısıtlama ya da azaltmaya gitmediğinin bir göstergesidir. Böcek de bütüncül bir organizma olarak, elbette ki kendi sınırları dahilinde, bir etkinlik göstermekte ve ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmektedir. Böcek, kopan bacağı onun "şeyler şeması"ndan çıktığından ötürü dünyaya yönelik davranışını aksatmayacak şekilde bir telafi çabası içine girdiği söylenebilir. Bu bağlamda, bir bilinçten söz edilemese de her canlı organizma gibi ihtiyaçları doğrultusunda bir *yönelime* sahip olduğu belirlenebilir. (Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 78.)

18 Bu bağlamda ayrıca, Pavlov'un, yürüttüğü çalışmalarda bilerek ihmal ettiği ayrıntılar aslında belirlenmiş bir uyaran-tepki (refleks davranış) modelinin kurulamayacağını gösterir. Bu tartışmayla ilgili olarak bkz. Merleau-Ponty, Maurice, *The Structure of Behavior*, London, Methuen Press, 1983.

rimiz aracılığıyla, ama istek ve beklentilerimiz doğrultusunda yaşandığı gerçeğini saptamak durumundayız.

Bununla birlikte, bilinç ve beden bütünlüğü olarak öznenin herhangi bir şeyi algılayışı atomik ve anlık yapıların bir araya getirilmesi işlemi olarak da anlaşılamaz. Özellikle empirist yaklaşımın sahip olduğu bu tutum, algıyı anlık izlenimlerin bir toplamı olarak okumaya eğilimlidir. Oysa Merleau-Ponty'e göre biz öncelikle bütünlüklerle karşı karşıya geliriz. Bu bakımdan, algıyı *inşa edecek* bir "salt duyum"dan bahsedilemez. Bu bütünlüklerse bizim için bir *anlam*dan azade değildirler. Ancak, karşımızdaki dünyanın bir anlamı dışavuruyor olması onun, yine empiristlerin, deneyimlerini anlamlandırabilmek için yardıma çağırdıkları geçmişe ait bir şey olarak alınmasını gerektirmez. Çünkü tam tersine, geçmiş, şu an kendini dışavuran anlam nedeniyle ortaya çıkar. Bundan dolayı algı, öznenin dünyaya açılmasında öncelik taşır. Yani algısal süreç bedensel-öznenin, yaşam-dünyasına ilişkin deneyimini betimlemesinin merkezinde durur.

Öte yandan, söz konusu algı kavrayışının çeşitli yaklaşımlarca olumlanan ya da olumsuzlanan geleneksel algı kavrayışı olamayacağı muhakkaktır. Burada algı her tür bilgi ve deneyim öncesini, bu bilgi ve deneyimin üstüne kurulacağı zemini temsil eder. Bu bakımdan bilgisel sürecin sıradan bir basamağı olarak ele alınamaz. Tersine, tüm düşünümsel ve/veya bilimsel deneyim ya da öznelerarası varoluş bu temel üstünden inşa olunur. Fenomenolojinin, bu düşünüm-öncesi (*pre-reflective*) alanla ilgilenmesi gerekliliği de varoluştan kopuk olmayan bir özlerin bilimi olması iddiası sebebiyle bir zorunluluktur. Çünkü beden sahibi bir varlık olarak konumlanmışlığı içinde insanın dünyayla olan ilksel teması, yani düşünüm-öncesi dünyası tüm düşünümsel etkinlikleri önceleyecektir. Zira bu düşünüm-öncesi dünya "zaten orada olandır". İnsan bununla çevrelenmiş, bu kapsam dahilinde konumlanmıştır. Dolayısıyla, "doğru olarak bir dünya algılıyor muyuz diye sormamamız gerekir. Tersine, dünya işte bu algıladığımızdır,"[19] diyebileceğimiz bir deneyimin parçası olduğumuzu fark etmemiz gerekir. Çünkü insanın her tür yönelimi ve düşünümsel faaliyeti bu arka plan üstünden anlaşılacaktır. Bunu da ancak radikal bir düşünme faaliyetine dönüşmesi gereken felsefe gerçekleştirebilir.

Bununla birlikte, Merleau-Ponty'e göre, algılayan salt bir düşünen olarak tasavvur edilemez. Diğer bir deyişle, onun beden sahibi oluşu yadsınamaz. Bu yüzden, algılayan, bedensel bir öznedir artık. Bedensel-özne, düşünüm-öncesinin temel dayanağı, âdeta cisimleşmiş öznelliği kabul edilir. Herhangi bir düşünümsel edimse bu cisimleşmiş öznelliğin bilincine dayanır. Ne var ki bu bilinç, aşkın ve varoluş zemininden yoksun bir düşünce deneyiminin itici gücü değildir.

MERLEAU-PONTY'DE ALGININ ÖNCELİĞİ

Yukarıda da belirttiğimiz üzere algının Merleau-Ponty tarafından ele alınışı geleneksel yaklaşımların ötesinde bir niteliğe sahiptir. Nitekim *Algının Fenomenolojisi*'nde, insanın dün-

19 Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, s. 46.

yayla olan teması esnasında algının nasıl bir rol üstlendiğinin açığa çıkarılmasına ilişkin çözümleme faaliyeti, bu niteliğin giderek belirginleşmesini sağlamıştır. Ayrıca, Merleau-Ponty'nin bizzat algı deneyiminin kendisine gidilmesi yönündeki ısrarının, hem algının gerçekleştiği andaki fiili durumunu tespite hem de algı üstüne o zamana kadarki değerlendirmelerin dayandıkları önkabulleri ortaya koymaya imkân tanıdığı söylenebilir.

Merleau-Ponty, 1946'da Fransız Felsefe Topluluğu'na karşı yaptığı konuşmada "algılanan dünyanın (bilimlerin anladığı anlamda) bir nesneler toplamı olmadığını, dünyayla ilişkimizin düşüncenin nesnesini ele alan bir düşünürünki gibi olmadığını ve nihayetinde, algılanan şeyin bütünlüğünün (...) bir teoremin bütünlüğüyle karşılaştırılamayacağını söyler."[20] Merleau-Ponty'nin bütün bu ve benzeri ifadeleri bilimin ortaya koyduğu dünya ile algıladığımız dünyanın aynı olmadığına ilişkindir. Zira bilimin resmettiği, kuramını oluşturduğu dünyayı esas almak, içinde yaşadığımız dünyayı (yaşam-dünyası) indirgemek anlamını taşır. Çünkü bilimsel düşüncenin sunduğu dünya bizden kopuk, nesnelleştirilmiş bir dünyadır. Bu dünyada fenomenler nesnelere dönüştürülmüş, nesneler bilinç sahibi öznelerden ayrılmış ve nesne ile özne arasındaki ilişkisellik yönelimsel bir bütünsel ilişki olmaktan çıkmış, bir egemenlik ilişkisine dönüşmüştür. Kısacası, insanın tekboyutlu bir ilişkiselliğe mahkûm edildiği bir dünyadır. Oysa dünya bana *anlam* dolu bir bütünsellik sunar. Ben anlamı, algım aracılığıyla açıldığım fenomenler dünyasında *bulurum*, önceden kurguladığım bir anlamı ona şırınga etmeye çalışmam. Başka bir deyişle, bizim, dünyaya olan ilgimiz onu *anlam*lı kılan şeydir aynı zamanda.

"Bizler dünyada dolaşır, nesneleri kullanır, durumlara duygusal olarak karşılık verir, onu değiştirmek amacıyla eylemde bulunuruz. Dünyayla kurduğum bütün bu ve benzeri karşılıklı ilişkisellik, anlamın ortaya çıkmasını sağlar; böylelikle de şeylerin anlamı, bir bakıma, ne zihinlerimizin içinde ne de dünyanın kendisindedir; anlam bizimle dünya arasındaki boşluktadır."[21] Gerek bilimsel gerekse diğer türden düşüncelerse ancak bir bütün halindeki anlam dolu bu dünyanın deneyimlenmesinin ardından inşa edilebilir. Dolayısıyla, algı, Merleau-Ponty tarafından dışarının temsillerinin edilgin bir şekilde alınması olarak anlaşılmaz. Algılamak edilgin bir tavır olmadığı gibi, dünyaya yönelik doğrudan bir temas kurma çabasıdır da. Benim algıladığım dünya bir başkasınınkinden farklı olabilir. Ama her halükârda dünya anlamla yüklüdür ve ona yöneldiğimiz her anda, yönelimselliğimizi motive eden istek ve beklentiler doğrultusunda bir anlamı dışavurur. Bir ilişkisellik ve yönelimsellik olmadığı sürece bir anlamın ortaya çıkması beklenemez, ama bu, anlamı benim *yarattığım* gibi bir entelektüalist sonuca varmamalıdır. Çünkü burada dünya ile benim aramda, algım aracılığıyla kurulmuş bir bütünsellik söz konusudur. Bu da elbette ki, bedensel-özneyi (*embodied subject*) gerekli kılmaktadır.

Algı üstüne bu bağlamda düşünmeye başlamanın duyuma ilişkin bir mefhumu da kendiliğinden getireceği muhakkaktır. Özellikle duyu deneyimi kapsamında, sözgelimi

---

20 Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, Evanston, Northwestern University Press, 1964, s. 12.

21 Erich Matthews, *Merleau-Ponty: A Guide For The Perplexed*, London, Continuum, 2006, ss. 35-36.

"salt duyumlama" diye bir şeyin olup olamayacağı tartışmasından çıkacak sonucun, bütün gidişata yön vereceğinin Merleau-Ponty de farkındadır. Zira duyumlama genel olarak, söz konusu geleneksel yaklaşımların koşullaması doğrultusunda açık ve verili bir şey olarak kabul edilir. Oysa Merleau-Ponty duyum konusunda ileri sürülen bu geleneksel yargıların bulanıklık taşıdığının altını çizer. Bu yüzden de açık bir biçimde ortaya konduğu varsayılan algı konusunun aslında çelişkiler barındıran bir görünüm sergilediğini; hatta kaynağından en çok uzağa düşmüş kavramlardan biri olduğunu söyler.

Öyle ki, felsefe tarihinde karşıt yaklaşımlar olarak kabul görmekte olan empirizm ve idealizm bile bu konuda bir yerden sonra aynı yanılgıyı üretir duruma gelmişlerdir. Bu bakımdan, bizzat gerçekliğe ilişkin fiili deneyimimizin kendisine dönebilmek için bu önyargının söküme uğratılması bir zorunluluktur. Zira fenomenolojiye yaslanan yeni bir yaklaşım biçiminin önü ancak böyle açılacaktır.

Merleau-Ponty'e göre, algıyı söz konusu geleneksel kabuller üstünden kavramanın altında bilimlerin yaslandığı doğal tutum yatmaktadır. Nitekim algıyı kültürel her tür yapının inşa edilebilmesinde sıradan bir işlev olarak kabul eden tüm yaklaşımlar, doğal tutumun getirdiği refleks uyarınca algı fenomeninin bizzat kendisini gözden kaçırmışlardır. Algının itibarı ise ancak onun fenomenolojik bir biçimde ele alınmasıyla iade edilebilir. Çünkü aksi tutum, algı deneyimini, yaşandıktan sonra onu çözümlemeye tâbi tutarak anlaşılır kılmaya çabalar. Bu da kaçınılmaz bir biçimde algının tam da deneyimlendiği anda yakalanamaması anlamına geldiği gibi,[22] onun parçalara bölünerek tanımlanması demektir.

Oysa Merleau-Ponty, algıyı öncelikle epistemolojik anlamda "doğru"ya ve/veya "yanlış"a yol açacak bir konumda verili kabul etmez; onu bu yönde sabitlemez. Sık sık vurguladığı üzere, bilimlerin iş görebilmeleri için bir nesneleştirme işleminde bulunmaları gerektiğine ve bu tutumun bir sonucu olarak da bilimsel bilginin katkısının önemli bir kazanımı ifade ettiğine dikkat çeker. Ne var ki Merleau-Ponty'e göre algı, bilme sürecini (dolayısıyla da bilimi) öncelemektedir. Çünkü algının asıl rolünün açığa çıktığı yer, bilimsel bilginin kurgulandığı an değildir. O daha ziyade, bilme ediminin bir adım öncesini temsil eder. Başka bir deyişle algı, Ben'in dünyayla ilksel temâsına eşlik eden ve hatta onu mümkün kılan unsurdur.

İşte, gerek Kartezyen düalist yaklaşım, gerek Husserl'in eleştirdiği doğal tutum gerekse temel tezleri itibariyle farklı olduklarını iddia eden, ancak esasta bu iki kavrayış biçimine dayanan empirist ve rasyonalist yaklaşımlar, Merleau-Ponty'nin altını çizdiği bu noktayı kaçırdıklarından, algı konusunda aynı eksiklikle maluldürler.

Öte yandan, Merleau-Ponty'e göre, duyumlama mefhumunun ne olduğunun incelenmesi, yürütülecek tartışmanın hareket noktasını işaret eder. Çünkü genel kabul, duyumlamayı algının kurucu unsuru sayar. Buna göre, herhangi bir şeyin algısı, o şeye yönelik bir duyumlar toplamından ibarettir. Duyum, klasik epistemolojide olduğu gibi, yalıtılmış

22 Zeynep Direk'in Merleau-Ponty'e dayalı ifadesiyle, "dünyanın algıda belirişine tanıklık eden bir bilinç yoktur". (Zeynep Direk, *Dünyanın Teni*, s. 23.)

ve indirgenmiş bir alt-birim olarak kabul edildiği takdirde "salt duyum"un varlığı da kaçınılmaz hale gelecektir.

Bununla birlikte, duyumlama konusunda ileri sürülen iddialar, bağlı bulunulan ekole göre de biçim kazanmaktadır. Sözgelimi, bir yaklaşıma göre duyumlama, öznenin, deneyimi sonucu kendisinde oluşan izlenim olarak tanımlanır. Örneğin, bir nesnenin kırmızılığı Ben'in dile getirdiği bir şey olarak *vardır*. Yoksa nesneye atfolunabilecek bir nitelik değildir. Nesnenin bu deneyimde üstlendiği rol, öznede bir kırmızılık algısı yaratacak etkiye neden teşkil etmesidir. Böylelikle, duyumlama esasen Ben'de gerçekleşen bir edimdir; bundan dolayı da öznel bir kökenselliğe sahip bulunmaktadır.[23] Ancak, burada deneyim olarak geçirilen süreç dışarı'nın ontik özelliklerinin Ben'le örtüşmesi/çakışması sonucu biçimlenen etkin bir süreç değildir. Tersine ve sadece Ben'in sınırları dahilinde olup biten ve bütünüyle öznel bir deneyimdir.

Nitekim, duyum da saltlık özelliğini bu salt öznellikten kazanır. Bu bakımdan, salt duyum, bir anlık ve noktasal etkinin ürünüdür. Üstelik bu noktasal ve anlık etki, Ben'de cereyan eder. Bu bağlamda gözden kaçırılmaması gereken şey, temelli bir özne-nesne ayrımının, varlığını göstermesidir. Nitekim az önce sözü edilen, empirizm ile rasyonalizm arasındaki farklılıkların silikleşmesine yol açan ve ortak yanılgıyı var eden etmen, bu düalist yapı ve kavrayıştır.

Diğer yandan, salt duyumun, algının parçalanması suretiyle ortaya konulabilecek yalıtık bir birim olduğu da ihmal edilmemesi gereken bir ayrıntıdır. Ancak salt duyumun varlığının kabulü sayesinde algının, bu duyumların toplamından oluştuğu iddiası gündeme getirilebilir. Bir yandan da bu kapalı parçacıkların, kendilerinde anlam taşıdıkları ileri sürülemez. Yani salt duyum, yalıtıklık ve noktasallık kadar anlamdan yoksun bir kısmi bütünlüğü de ifade eder. Zira salt duyumlar bir araya geldikleri takdirde bir algı bütünlüğü oluşacak, ardından da bu algı deneyimi bir anlamı dışavuracaktır.

Ne var ki burada, anlamdan yoksun birimlerin toplamından bir anlamın kendini nasıl var edeceği sorusu yanıtsız kalmaktadır. Ayrıca, anlamdan yoksun olma durumu, Merleau-Ponty'e göre, bizim algı deneyimimize uygun düşmeyen bir durumdur; bu bakımdan gerçekçi de değildir. Çünkü bir verili duyumsal nesne ancak figür-zemin ilişkisi temelinde kendini bir duyumsal nesne olarak ifşa edebilmektedir. Dolayısıyla, olgusal algılarımızın mutlak izlenim benzeri bir terimle değil, tam tersine, ilişkisellikle bir alakası vardır. Nitekim Gestalt psikolojisinin, zemin-figür bağlantısı üstünden gösterdiği de tam olarak bu ilişkiselliktir.[24] Bir duyumsal nesnenin, aynı zamanda kendisi için varlık koşulu

23 Merleau-Ponty, bu noktada yaptığı çözümlemeyle aslında empirizmin temsilcisi olan John Locke ile modern entelektüalizmin kurucusu Descartes'a bir göndermede bulunur. Burada Merleau-Ponty'nin kastettiği şey, her iki filozofun da ikincil diye adlandırdıkları töz ya da niteliklerdir. Bu ayrıma göre, yalnızca birincil kabul edilen niteliklerin nesnede bulunduğu söylenebilir. İkincil niteliklerse, öznenin nesne ile karşılaşıp ondan etkilenmesi sonucu bizzat öznenin kendisinin bir deneyiminin ardından var olduğunu söylediği niteliklerdir. Bu belirlemenin bir başka önemi de ileride, daha da derin bir ortaklığa sahip oldukları ortaya çıkacak olan empirizm ile entelektüalizm arasındaki önemli benzerliklerden biri olmasında yatar.

24 Gestalt psikolojisinin kurucusu kabul edilen Wolfgang Köhler'in *American Psychologist* dergi-

sayılan figür-zemin ilişkiselliği doğrultusunda deneyimlenmesi anlamdan yoksun bir biçimde gerçekleşemez.

Örneğin, bir zemin üstünde bir figür düşünüldüğünde bu figür her noktasında ayrı ayrı ve zeminden bağımsız şekilde duyumlanmadığı gibi, zemin de homojen varlığını kendi başına arka planda sürdürmez. Eğer zemin ve figür ayrı ayrı duyumlanabilseydi, bu ikisinin ilişkili olmaması gerekirdi. Diğer bir deyişle, ikisinin de birbirinden ayrılıp kendi içlerinde parçalara bölünür olması gerekirdi. Böylelikle de yaşanan deneyim içerisinde salt duyumun varlığından söz edilebilirdi. Ama bu, ancak algı deneyimi olup bittikten sonra bizim, çözümlemeyle yaptığımız bir belirlemedir. Halbuki bir figür, zeminle olan bütünselliği dahilinde algılanabilmektedir.

Üstelik tam da bu nedenle, buradaki bütünsel nitelikteki temel algı, tek tek gerçekleşecek(!) duyumlamanın doğuramayacağı bir "anlam"la da yüklüdür. Dolayısıyla, ona ilişkin bir izlenime atfedilecek saltlık, onu derhal algının dışına itecek, diğer bir deyişle onu algılanamaz bir şey kılacaktır. Merleau-Ponty'nin algıyı belirlemede bizzat algı deneyiminin kendisine vurgu yapmasının altında bu neden yatar. Algı daha ilk andan itibaren anlamdan yoksun olmadığından, onun ne olduğu, çözümlemeye tâbi tutulup duyum benzeri yalıtık parçalar varsayılarak değil, bizzat algı deneyiminin kendisine gidilerek anlaşılabilir.

Oysa salt duyumlara dayanan klasik algı çözümlemesi, yaşanan algı deneyimini olduğu kadar anlamı açıklamada da yetersiz kalmaktadır. Zira anlam, bütünsellikten kaynaklanmaktadır. Bir yanda bütünselliğin oluşturduğu anlam, diğer yanda ise tek tek duyumların kendilerine özgü anlamları diye çoklu bir durumdan da söz edilemeyeceğine göre, anlamın esasen zemin-figür bütünselliğiyle karşı karşıya gelindiği anda verili olduğu kabul edilmelidir. Bu kabul Merleau-Ponty'e göre, "onsuz, bir fenomenin hiçbir surette algı olduğu söylenemeyecek algı fenomeninin hakiki bir tanımıdır. Algılanabilir 'bir şey' her zaman, algılanabilir başka şeylerin arasındadır ve her zaman bir 'alan'ın parçasını oluşturur (...) Sadece fiili algının yapısı bize algının ne olduğunu öğretebilir. Bu yüzden, salt izlenim keşfedilemez olduğu kadar fark edilemezdir de; keza bir anlık algı olarak da tasavvur edilemez. Eğer tanınabilirse, bu, algı deneyimine katılmaktan çok, algılanan nesne lehinde onu gözden kaçırmamızdan kaynaklanır (...) Yalıtılmış bir algı verisi tasavvur edilemez; en azından böylesi bir şeyi algılama çalışmasına yönelik zihinsel deneyi yaparsak... Ne var ki, dünyada yalıtılmış nesneler ya da fiziki bir boşluk bulunmamaktadır."[25]

Niteliklerin varlığını özne temelinde salt izlenim dolayımıyla açıklayan yaklaşımın karşıtı olan diğer bir yaklaşıma göre ise, nitelikler algılanan nesneye aittirler. Çünkü nitelikler, sözgelimi kırmızı ya da yeşil, şu ya da bu tarz bir ses yalnızca duyum değil, aynı zamanda duyumlanan olarak kabul edilirler. Bu bakımdan da özneye dışsaldırlar. Böylelikle, kırmı-

---

sindeki sözleri Gestaltçılığın bu doğrultudaki yöneliminin temelini göstermede büyük önem taşır: "Bütün psikolojik gerçeklerin birbiriyle ilişkisiz cansız atomlardan oluştuğu ve bu atomları birleştirerek davranışın olmasını sağlayan tek faktörün çağrışımlar olduğu tezi karşısında şok olmuştuk." (Wolfgang Köhler, "Gestalt Psychology Today", *American Psychologist*, sayı 14, 1959, s. 728; aktaran Duane P. Schultz-Sydney Ellen Schultz, a.g.e., s. 517.)

25 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 4.

zılık öznel bir duyumun ürünü değil, muhatap alınan nesnenin bir özelliği olarak kabul görmektedir. Duyumu, kendini açığa vurduğu deneyimin içinde ele alma gerekliliği de buradan kaynaklanır. Bu yüzdendir ki, bu bakış açısına göre, duyumun bilincin herhangi bir tanıklığına ya da onun açıklamasına dayandığı iddiasının yaygın bir önyargı olduğunu söyler Merleau-Ponty. Öte yandan, niteliklerin, bu bütünüyle dışsal konumu beraberinde "kendinde" bir dış dünya tasavvuruna da yol açar. Böylesi bir dünyanın, kaçınılmaz olarak, öznenin hiçbir şekilde müdahil olamayacağı bir belirlenmişlik içinde kurgulanacağı da açıktır.

Esasta figür-zemin ilişkisi ve bütünlüğü içerisinde, belli bir anlamın kendini dışavurduğu algı deneyimi için bu açıklama biçimi de en az öznelliği temel alan açıklama kadar yetersizdir. Dolayısıyla, niteliğin nesnede bulunmasının yorumlanışında da aynı yanlışa düşülür. Zira her şeyden önce anlam bakımından bulanıklığı ya da çokanlamlılığı bertaraf eden bir varsayıma dayanır. Bir nesnenin sahip olduğu herhangi bir nitelik, orada bulunuyor oluşuyla, bir "uzamsal konfigürasyonun" parçasıdır. Ancak, çözümleme, bu konfigürasyon içindeki nesnenin niteliklerindeki anlamların bir bir ortaya konmasıdır dendiğinde, öznel duyumculuktakine benzer bir yanılgının içine sürüklenilir. Çünkü buradan çıkacak sonuç bu sefer de "salt nitelikler"e gidecektir.

Empirist yaklaşım, nesneye atfolunan, bu bakımdan da öznenin dışında konumlandırılmış niteliklerin ortak duyu ve fizyoloji aracılığıyla algısal deneyimi başlattığını ileri sürer. Buna paralel olarak bütün süreç bir nedensellik zinciri olarak okunmalıdır. Algılayan da bu bağlamda aslında fiziksel bir sistemden başka bir şey değildir.[26] Ayrıca, ortak duyu ve insan fizyolojisi bu noktada bir arada faaliyet göstermektedir. Şöyle ki, ortak duyu duyumsal şeylerin duyular tarafından kavranıldığının ifadesidir. Merleau-Ponty'nin ifadesiyle, "ortak duyu duyumlanır olanı, onu da yöneten nesnel koşullar aracılığıyla tanımlar." Fizyoloji ise aynı anda duyuların, bu alıcı faaliyeti yürüten araçlar olarak ayrıntılarının ortaya konmasını sağlar. Nitekim fizyoloji, duyulara varlık kazandıran zemini temsil eder.

Ortak duyu ile fizyolojinin, empirist yaklaşım tarafından bu şekilde belirlenmesi, algının ister istemez nedensel bağıntılarla koşullanmış bir süreç olarak okunmasına yol açar. Bu sistem dahilinde fiziko-kimyasal uyaranlara belli şekillerde karşılıklar verilir. Algısal sürecin bütününü bu oluşturur. Bütün bu sürecin temelinde ise uyarılmanın anlık etkisi yatar. Yani az önce yukarıda bahsedilen noktasal ve herkesin aynı şekilde deneyimleyeceği duyumsal süreç, başlangıcını bu uyarılmada bulur ve bir tür domino etkisinin ortaya çıkmasıyla da birbirine benzer süreçler olarak tekrar edip karşımıza çıkar. Burada entelektüalist gelenekte olduğu gibi, etkin bir öznenin üstleneceği herhangi bir rolden söz edilemez. Zira empirizmin öznesi maruz kalan bir öznedir. O, uyaranın karşısında fiziksel ve belirlenmiş bir bütünlük olarak, edilgin bir vaziyette durur. Uyaranı alması ve ona belli bir tepkide bulunması tamamıyla belirlenmişliği altında gerçekleşir.

---

26 Zeynep Direk buradaki failin ana özelliğine ilişkin şu saptamayı yapar: "Duyumlar arasındaki ilişki, deneycilikte bilinç tarafından kurulan dışsal bir bağlama (*association*) ilişkisi olarak görülmüştür. Deneyciliğin öznesi, akılcılığın öznesi gibi kurucu olmayan, kendini benzerlik ve bitişiklik temelinde duyumları bağlamakla sınırlamış, memur ruhlu bir öznedir." (Zeynep Direk, *Dünyanın Teni*, s. 26.)

Bu tarif edilen sürece göre, cismin atomik yapısı ilk olarak duyu organlarını uyarır; ardından da duyumlama sinir sistemi aracılığıyla beyne iletilir. Nitekim "algı fizyolojisi aynı derecede özelleşmiş kaydedici bir istasyona yönelik çalışan belirli bir *verici* aracılığıyla bir *alıcı*nın yönlendirdiği anatomik yolun tanınmasıyla başlar."[27] Beyin de böylesi bir duyumlama etkinliğinin ürünü olacak bu deneyimi kaydeden merkez görevini üstlenmiştir. Buna göre beyin, bu uyarılmanın ne anlama geldiğini deşifre edip saklar. Deneyim olarak adlandırılan sürecin ortaya çıkışı ve anlam kazanması bu aşamalardan geçerek olur. Zira ileride benzeri bir deneyimin yaşanması sonucunda ortaya çıkacak tanıdıklık beyinde saklı tutulan kayıt sayesinde mümkün hale gelecektir.

Beyin ayrıca, bir tür şifre çözücü rolü de üstlenmektedir Merleau-Ponty'e göre. Zira "...kaydedilmesi zorunlu olan duyu organları mesajları üzerine geçtiği varsayılan nesnel dünya, orijinal metnin bizde yeniden üretilmesine benzer bir biçimde deşifre olmuştur. Bu yüzden, uyaran ile basit algı arasında ilkesel olarak daimi bir bağıntı ve noktası noktasına bir tekabüliyet vardır."[28] Dolayısıyla, bu yaklaşım uyarınca bizim bir renk algımızın olmasının ardında renk niteliklerinin bize olan anlık tesirleri bulunmaktadır. Bütün o fizyolojik süreç de bu duyum deneyimini inşa etmek üzere, belirlenmişlik doğrultusunda işlemektedir. Bu bakımdan, yaşanan sürecin başına dönülecek olunursa, burada itici gücü anlık izlenimin oluşturduğu açıkça görülür.

Ancak, bizzat fizyolojideki gelişmeler bu yaklaşımın yetersizliğini ortaya koymuştur. Zira deneyimimizin esas konusunu ve alanını oluşturan fenomenler ile uyaranlar arasındaki tekabüliyetteki bazı farklı örnekler bu yetersizliği gösterdikleri gibi, Merleau-Ponty'i de Kartezyen anlayışın nesnesini değil, fenomenal alanı dikkate alma yönünde teşvik etmişlerdir. Sözgelimi, Müller-Lyer doğruları, retinanın, bir rengi farklı koşullar altında farklı renkler olarak görmesi, kısacası fenomenin uyarana tekabül etmediği örnekler, bu yaklaşım hakkındaki kuşkuları güçlendirmiştir.

Merleau-Ponty de bu nedenle, algıya konu olan nesnenin doğası itibariyle aslında bir muğlaklığı, çokanlamlılığı barındırdığını ileri sürer. Çünkü her fenomen, onu belli bir bağlama oturtan alanın bir parçasıdır. Dikkatler belli bir bağlamı dışavuran fenomenal alana kaydırıldığında ve tüm algı deneyimi bunun üstünden okunmaya başlandığında ise istisnasız bütün bilimlerin görüş birliği halinde kabul ettiği verili, kendinde bir dış dünya tasavvurunun terk edilmesi gerekliliği ortaya çıkar. Nitekim "empirizmin, duyumu bilincin bir nesnesi (bir öğesi değil) olarak tanımlamaya çalıştığı belirgin nitelik, esasta bilimsel bilincin oldukça geç gelişmiş nesnesidir."[29]

Bu bakımdan, yapılması gereken şey, nesnel-öncesi (*pre-objective*) alana geri dönmektir. Yani deneyimi sonradan kendileri aracılığıyla kurduğumuz niteliklerden ziyade bizzat duymanın, görmenin, hissetmenin, tatmanın ya da koklamanın ne olduğunu kavrayabileceğim alana yönelmemiz gerekir. Çünkü gerek empirist gerekse entelektüalist teori, ne kadar farklı görünürlerse görünsünler, temelde bu noktayı ihmal ederek aslında aynı

27 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 7.
28 a.g.e., s. 7.
29 a.g.e., s. 6.

yanılgıya ortak bir zemin olarak ayak basmaktadırlar.

O halde, algılanan şeyin çokanlamlılığının ve bir bağlam oluşturan fenomenal alanın ayırdına varmam gerekir. Bu ise deneyimlerin sadece duyumlar aracılığıyla ve/veya belirlenmiş bir süreç üstünden açıklanmasının bir kenara bırakılması anlamına gelir. Çünkü, "Dünyada yakalanmış vaziyetteyiz ve dünyanın bilincine varmak için kendimizi ondan kurtarmayı da beceremiyoruz. Yapabilseydik eğer, niteliğin hiçbir zaman birden deneyimlenemeyeceğini ve bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunu görürdük."[30]

ALGI VE PERSPEKTİFSELLİK

Merleau-Ponty, belirtildiği üzere öncelikle, düşünüm-öncesi ânı betimleme gayreti içindedir. Bunun için, etkin fail öznenin bir nesneye baktığı her anda gerçekleştirdiği düşünümün kurgusu olan nesne değildir artık, söz konusu olan. O, bedenselliğiyle *de* birlikte yönelen yeni bir özne tasavvurunun nesnesidir. İşte, bu nesnenin olduğu kadar benim ve başkalarının da varoluş zeminini fenomenal alan temsil eder. Bu bakımdan, fenomenal alanın ve algının, benim o alandaki yönelimlerim esnasında oynadıkları temel rolün yanı sıra bedeni de ele almak bir gerekliliktir. Öte yandan, aslında tüm bu başlıklar aynı bütünün birbirleriyle alakalı parçalarıdır. Bu yüzden, bedenin gerek klasik yaklaşımlarca gerekse Merleau-Ponty tarafından ele alınışı tartışılırken bir yandan da yeni özne tasavvurunun dayanakları ortaya konmuş olacaktır.

Baştan beri bedenin de tartışmaya dahil olduğu nesnel düşünce, empirizmi ve entelektüalizmi birleştiren temel noktadır. Nesnel düşünceye göre, bütün nesnelerin birbirleriyle sadece dışsal olarak ilişkilendiği bir nesne dünyası söz konusudur. Ve aynı dışsallık aslında bir nesnenin farklı kısımlarının birbirleriyle ilişkilendirilmesi sırasında da geçerliliğini korur.

Merleau-Ponty nesnel düşünce sorununu eleştirel bağlamda ele alırken varlığın zuhur edişinin tanımlanması gerektiğine dikkat çeker. Bundan amacı, nesnel düşüncenin aslında deneyimin temeli değil, bir uğrak noktası olduğunu ortaya koymaktır. Merleau-Ponty'nin, nesnel düşünceye nasıl kapıldığımıza ilişkin verdiği en önemli örnek, bir evin çeşitli açılardan algılanması örneğidir. Mesela bir evi önden görmek, arkadan görmek, belli bir taraftan görmek ya da içine girerek ya da kuşbakışı görmek birbirinden farklı görme deneyimlerini ifade ederler. Ancak, biz bütün bu açı farklılıklarına rağmen aslında aynı evi gördüğümüzün ayırdındayızdır; her bir açı başka bir evi temsil etmez. Bu da evin esasen tüm bakış açılarından bağımsız bir varoluşa sahip olduğu çıkarımına götürür bizi. Ne var ki bu çıkarım bizi bazı zorlayıcı ve çelişkili noktalara taşır: Çünkü eğer evin *kendinde* hali tüm bakış açılarından bağımsızsa, böyle bir evin hiçbir yerden görünemez olması gerekir. Ya da benzeri bir akıl yürütmeyle, onun mümkün tüm bakış açılarından aynı anda görülebilmesi gerekir. Bu nedenen dolayı, görmek her zaman "bir yerden görmek" demektir. Dolayısıyla, diğer seçenekler gerçekten görmek anlamına gelmez. Ev, bu noktalarda *görülemez* bir şeydir.

---

30 a.g.e., s. 5.

Görülemez olduğu için de varlıkça *yoktur*. Bu yokluk, evi gerçeklik alanından ideal alana taşımış olur. Yani o artık, uzay-zaman dahilinde bir şey olmaktan çok, bir idedir.

Gayet realist bir önkabulle başlayan bu çıkarım silsilesi şaşırtıcı bir biçimde idealizmde son bulmuştur. Zaten Merleau-Ponty'nin sıklıkla deneyimin kendisine dönme çağrısı, bu gibi yaklaşımların doğuracakları çelişkilere maruz kalınmamasını ve algısal deneyimin esasının ortaya konulmasını sağlayacaktır.

Algı bağlamında bu tartışmanın devamı olarak ele alınması gereken bir başka ayrıntı da algının uzamsal-zamansal bir edim olduğudur. Nitekim örnekteki ev de farklı *zamanlarda* farklı açılardan, yani belli bir *yer*den algılanıyordu. Merleau-Ponty, burada üç kavramı birbiriyle ilişkili kılar: Perspektif, algısal alan ve ufuk. Bu ilişkiselliğe göre herhangi bir perspektif/bakış açısı, belli bir algısal alanın parçası olduğu takdirde mevcudiyet kazanır. Benzer bir şekilde, algısal alan da alan olma özelliğini sahip olduğu ufuklar sayesinde edinmiştir. Nitekim dünya, en geniş anlamıyla ufukların ufku olarak tanımlanır. Çünkü dünya bizim nihai ufkumuzdur. Biz bir evi belli bir açıdan gördüğümüzde, bir yandan da bir başka perspektife kayabilme olasılığını dışavurmuş oluruz. Bakışımızın evin etrafında gezinme olanağı, ancak o eğer bir dekorun parçası ise anlamlı olacağından, dünya da her tür algısal deneyimin dekorunu temsil eder.

Belli bir açıdan belli bir şeyi algıladığımızda diğer görünüm olasılıkları ve nesneler kaçınılmaz olarak, bir zemin oluşturmak üzere, görünüş alanının kenarına itilirler. Ancak, ortadan kalkmazlar. Sadece nesnelerden bir tanesi benim görüş alanımın odağında yer alır. Bakışım, dikkatim o nesne üstünde yoğunlaşmış, diğerlerini flu kılmıştır. Nitekim bu, bir tercih doğrultusunda o nesnelerden birini öne alamayacağımız anlamına gelmez; böyle bir olasılık, görüş alanımızda, tercihimize dayalı bir biçimde her zaman vardır. Zaten onlar da görüş'ümüzün bir parçasıdırlar. Dolayısıyla, "Her algı, değişebilir ve olması muhtemeldir (...) Yanlış bile olsa her algının doğruladığı şey, her deneyimin aynı dünyaya ait olduğudur, *aynı dünyanın olasılıkları oldukları kadar* bu dünyayı açıklama güçlerindeki eşitliktir. Eğer bir şeyin algısı bir başka şeyinkinin yerini alıyorsa, demek ki bu onların, her şeyden önce, bilinmeyen bir Varlık hakkında ardışık varsayımlar olmadıklarını gösterir."[31]

O halde belli bir perspektife mahkûm olduğumuz ya da bir nesneyi algımızın merkezine oturtmuş olmamızın diğerlerinin kimliğini (*identity*) kaybedeceği iddia edilemez. Çünkü benim odaklandığım nesne ile bu nesnenin etrafındakiler, bir arada bir ufku oluştururlar. Bir nesne de kimliğini ancak belli bir ufkun parçası olduğu kabul edildiği takdirde kazanabilir. Mesela bir filmde bir ele yapılmış yakın çekim, onu tanıyamamamıza yol açar, çünkü o görüntüde, elin o görünüşünde belli bir ufuk yoktur. Sadece ele odaklı bir çekim vardır.

Dolayısıyla, nesnenin belli bir ufkun parçası olması ya da diğer bir deyişle, perspektifselliğe sahip oluşumuz, o nesneyi tanımamıza engel değildir. Merleau-Ponty, *görme*yi de bu bağlamda tanımlar. Ona göre, görmek demek, "varlıkların *kendilerini gösterdikleri* bir

---

31 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and The Invisible*, Illinois, Northwestern University Press, 1969, s. 41.

evrene girmek demektir (...) başka türlü ifade edilecek olursa: bir nesneyi görmek, onda ikamet etmek ve bu ikametten kendilerini bu görünüşe (*aspects*) sundukları halleriyle diğer tüm şeyleri kavramaktır."[32]

Ancak, Merleau-Ponty, bu diğer şeylerin de onları gördüğüm sürece benim bakışım kapsamında olacaklarının altını bir kez daha çizer. Aynı esnada görüş'ümün merkezî nesnesini de çeşitli açılardan algılamaktayımdır. "Bu yüzden her nesne, bütün diğerlerinin de aynasıdır." Bu da benim bir nesneyi görebilme koşulumun olduğu kadar her nesnenin aslında bir dünyanın parçası olduğunun da bir ifadesidir. Bu bakımdan, dünyanın nihai ufuk sayılması, belli bir perspektif aracılığıyla elde edilen ufkun diğer perspektiflerin ufuklarıyla bir aradalığına işaret eder.

Bir nesnenin kimlik kazanabilmesi bir yandan da onun farklı yüzlerinin (*aspects*) keşfedilebilmesine bağlıdır. Ancak, Merleau-Ponty bunun empirist ya da entelektüalist modellerle ilgili bir şey olmadığını hemen belirtir. Sözgelimi, bir nesne imgeler toplamı olarak kabul edilmediğinden, hatırlamaya başvurulmaz. Ya da retinanın yapısı hakkında bir şey bilmek gibi bir gereklilikten söz edilemez. Bu gereklilikleri ortadan kaldıran şey, mutlak bir nesne deneyiminin bir kenara bırakılıp perspektifselliğin geçerli kılınmasıdır. Belli bir ufuk dahilindeki nesnenin farklı açılardan kavranabilirliğine, yani uzamsal farklılığa işaret eden perspektifsellik aynı zamanda geçicidir de. Başka bir deyişle, nesnenin kimliği belli bir bakış açısının olduğu kadar belli bir ânın da ürünüdür.

Oysa farklı deneyim perspektiflerini bir araya toplayacak mutlak nesne, bu deneyimi bir ideden müteşekkil hale getirecektir. Böylesi bir nesnenin zamansallığından/geçiciliğinden söz etmekse mümkün değildir. Mutlak nesne, nesnel dünya varsayımının bir ürünü ve parçasıdır. Nesnel dünyada beden de perspektifselliği sağlayan deneyimin canlı unsuru olmaktan çok, indirgenmiş, nesneler arasında herhangi bir nesnedir. Nitekim Merleau-Ponty'nin mekanik fizyolojiyi ve klasik psikolojiyi değerlendirmeye tâbi tutması da algılayan öznenin ve algılanan dünyanın asıl zemini oluşturduğunu göstermektir. Çünkü nesnel düşünceye bağlılık gösteren empirist ve entelektüalist tavır, algısal deneyimin açıklanmasında ya nesnelerin, kendindeliklerinden çıkıp bizim-için-nesne olmalarını sağlayan öznenin rolünü ya da özneyi her şeyin yaratıcısı sayarak nesnenin kendindeliğini ihmal etmektedir.

BEDENSEL-ÖZNE

Descartes'ın kurguladığı haliyle modern özne, ana karakteristiğini baştan beri, düşünüyor olmasına borçluydu. Onu niteleyecek başka hiçbir özelliğin bu denli açık-seçik kavranması mümkün değildi. Dolayısıyla, tüm diğer özellikler bu bakımdan, geçici, ilineksel ve hatta bazıları da yanıltıcı sayılabilirdi. Descartes şüphe yöntemi kullanarak ulaştığı *cogito* ile aynı zamanda bilgi için aradığı sağlam zemini de bulmuş oluyordu.

Merleau-Ponty'nin, neredeyse tüm boyutlarına eleştirel bir mesafeden yaklaştığı Descarteşçı düşüncede haklı gördüğü yan, deneyimi gerçekleştirecek bir bilinç sahibi varlığı

32 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s. 68.

ortaya koymasıdır. Deneyimin öznesi konumundaki fail eğer bilinçten yoksun olsaydı, nesnelere ilişkin olarak gerçekleştirilen bir deneyimden de söz edilemezdi. Buna bağlı olarak, öznenin ve onun deneyiminin dayanak noktası sayılan nesnel dünyanın varlığı, deneyimin iki yüzü olarak, yine Merleau-Ponty tarafından kabul görür. Bilincin düşünümsel olma özelliği, zorunlulukla, deneyimlemenin bizzat kendisini de düşünme sonucunu doğurmuş bulunmaktadır. Dolayısıyla, bir şeyin bilincinde olmak demek, o şeyi deneyimleyen biri olduğunun da bilincinde olmak demektir. Bu açıdan, öznenin, kendisine yönelik bir farkındalık içerisinde bulunması, dünyayı deneyimlemede de başlanıç noktasını temsil edecektir.

Ancak, hemen daha bu belirlemeyi takiben, bilinç konusunda Descartes'la Merleau-Ponty arasında kökten bir yaklaşım farklılığı kendini gösterir. Merleau-Ponty bu anlamda Kartezyen düşünceyi, tekyanlı bir açıklama modeli olarak değerlendirir. Çünkü öznenin, kendinin bilincine varması, nesne dünyasının farkına varılmasını öncelemez. Bu ikisi arasında bir öncelik-sonralık ilişkisinden çok, diyalektik ilişki mevcuttur. Yani bir özne olarak kendi kendimin bilincine ulaştığım esnada çevrelendiğim nesne dünyasının ve başkalarının bilincine de zorunlulukla varırım. "Bu yüzden, [örneğin] 'görme hakkında düşünme'yi ne anlamda alırsak alalım, o yalnızca görüş ona eşit olduğu sürece kesinlik taşıyacaktır. Descartes bize duyumlamanın, kendisine indirgemesinin her zaman doğru olacağını ve hatanın, yargıda bulunmanın yol açtığı onun aşkın yorumu aracılığıyla kendini göstereceğini söylediğinde gerçeğe uymayan bir ayrım yapar: Benim için bir şey hissedip hissetmediğimi bilmek orada gerçekten bir şey olup olmadığını bilmekten hiç de daha az zor değildir."[33] Bu bakımdan bilinç, kendisinin ötesine uzanan bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla, içsel bir kapsamla sınırlanmış değildir.

Bilincin içe kapalı bir görünüm sergilemeyip kendini her idrak edişinde kendi dışının da farkına varışı, Merleau-Ponty'nin yönelimsellik düşüncesini ifade eder. Bilinç zorunlulukla, doğası gereği Ben'e olduğu kadar dışa da açıktır, dışa da yönlenmiştir.

Merleau-Ponty, öznelliğin ancak ve ancak, bize aşkın durumdaki dış dünyanın varlığının da eşzamanlı olarak farkına varılmasıyla mümkün olduğunun altını çeşitli vesilelerle çizer. Zira özne ve nesne, deneyimin birbirinden ayrılmaz taraflarıdır, çünkü bizim var olma biçimimiz dünya-içinde-varlık olarak gerçekleşir. Bu itibarla, eğer kendimizden artık daha fazla şüphe etmiyorsak, dış dünya da şüphe edilebilir bir şey olmaktan çıkmış demektir. Dış dünyayı indirgeyici bir şüphe edimi olsa olsa hayali bir edimdir. Şüphe edebiliyor olmamız, tersine, başkalarıyla paylaştığımız bir dünyanın varlığını gösterir. "Gerçek *cogito* bazı tanrı-benzeri mutlak zihinlerde bulunan ve hakkında düşünme faaliyeti yürttüğü dünyadan ebediyen ayrı bir özbilinç değil, belli bir yer ve zamanda var olan tekil bireylerin özbilincidir."[34] Böylelikle Merleau-Ponty'nin öznesinin yer ve zaman içerisinde konum sahibi bir özne olduğu söylenmelidir. Nitekim yönelimselliğinin kaynağında da, kendi varlığını kesinlerken bir yandan da dahil olduğu çevrenin varlığını kesinlemesinin altında da hep bu konumlanmışlığı, yani dünya-içinde-varlık olması yatar.

---

33 a.g.e., s. 376.

34 Eric Matthews, a.g.e., s. 90.

Bu yeni öznenin, deneyim ânına ilişkin bilgisi de Descartes'ınki gibi, kesin, kati, mutlak değil, muğlak ve çokanlamlıdır. Aynı nedene dayalı olarak öznenin, kendini de apaçık bir biçimde ortaya koyabileceği ileri sürülemez. O, dış dünyayla sürekli bir temâsın öznesidir. Dolayısıyla da kendisi hakkında nihai bir yargı vermesi beklenemez. Kendilik, deneyim alanında sonu gelmeyecek bir arayışın, biçimlenmenin ve sürekliliğin ifadesi olup çıkmıştır Merleau-Ponty'nin dizgesinde. Bir şey hakkında ne hissettiğimizi ya da ne düşündüğümüzü *kesin* bir biçimde çok ender ortaya koyabiliriz. Daha çok, onları keşfetmemiz gerekir. Çünkü duygularım ya da düşüncelerim, apaçık, nesnelere ve başkalarına ilişkin muğlaklıktan uzak bir doğrudan kavrayışın ürünü oldukları söylenemez.

Örneğin, birinin bir şeyi yanlış yaptığı duygusuna kapılması da bir ifade sorunu değildir Merleau-Ponty için. Herhangi bir şeydeki yanlışlık, bütünsel bir varlık olarak dünyayla ilişki kurma biçimindeki yanlışlığın dışavurumudur. Bu bakımdan, her tür duygu durumu ya da düşünce, düşünmenin nesneleri değil, yaşadığımız deneyimlerdir. Bu noktadan itibaren öznenin herhangi bir nesne olduğu ileri sürülemez. O daha çok, dünyada var olma tarzını yansıtır. Dolayısıyla, bedensellik, zamansallık ve başka ben'lerle olan ilişkiler farklı boyut kazanır.

Merleau-Ponty'nin, bütün büyük düşünürlerde hemen her konu vardır belirlemesini haklı çıkarır şekilde Descartes da beden konusunu atlamamıştır. Descartes'ın, bedeni bir makine ve parçalarına ayrılabilir bir şey olarak gördüğü bilinmektedir. Buna karşılık benliğin beden içerisinde bir gemi kaptanı gibi bulunmadığını da belirtmekten geri duramaz Descartes. Ne var ki, gerek bu ifadesi gerekse kozalaksı bez açıklamaları, beden ile bilinç arasında olması gerektiğini sezinlediği farklı bir ilişkiselliği kurmasına yetmez ve Descartes'ın açmazları olarak kalır.

Yeni öznenin bedenselliğinin, benliğin oluşumunda vazgeçilmez bir yer tutmaya başlamasıyla, Ben'in Kartezyen ayrım paralelinde maddi olmayan töz olarak tanımlanması da ortadan kalkmıştır. Çünkü iç-dış ayrımı gibi, ruh-beden ayrımı da yapay bir nitelik taşır. Bununla birlikte, Ben'e kimliğini veren bir öz söz konusu olmadığına göre, benlik doğal olarak zamansallık dahilinde sürekli oluşan bir şey haline gelecektir. Çünkü öz, zamanüstülük atfının gerekçesini oluştururken, ortadan kalkmasıyla da benliğin zaman içerisinde değişme kabiliyetine sahip bir şey olduğu ortaya çıkmıştır. Zira bedensel-özne, algı deneyimini yer-zaman çerçevesinde ve belli bir perspektif üzerinden yaşamaktadır. Benim şu anda gerçekleştirdiğim deneyimimin bir geçmişi ve bir geleceği vardır. Merleau-Ponty'nin, *Algının Fenomenolojisi*'nde Claudel'den alıntıladığı "Zaman hayatın doğrultusudur" sözü öznenin içinde bulunduğu zamansallığı yansıtır.

Bütün bu boyutlarıyla insana yönelik modern bilinçaltının Merleau-Ponty tarafından radikal bir biçimde ele alınması insanın her şeyden önce "yaşayan" bir varlık olarak tanımlanmasını getirir beraberinde. Zira artık, kendi öznelliğini, benliğini salt düşünüyor olması üstünden değil de dış dünyaya yönelmiş, üstelik de bu dış dünyayla temas esnasında en az düşünme kadar merkezi bir rol üstlenmeye başlayan beden dolayımıyla tanımlayan bir insan kavrayışı söz konusu olmaya başlamıştır. Bununla bağıntılı olarak "zaten orada varolan" bir çevre anlamında dünya, insanın tüm deneyimlerinin temel zemini haline gele-

cektir. Ayrıca, böylesi bir özne kavrayışının kabulü her şeyden önce bütün insani deneyimlerin çok farklı bir gözle okunmasını sağlayacak, dahası, bizzat hayatla ilişki kurma biçimini de farklılaştıracaktır.

Kaynakça

Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2001.
Descartes, René, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2007.
Direk, Zeynep, *Dünyanın Teni*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.
Hegel, G.W.F., *The Lectures on the History of Philosophy 1825-1826*, çev. Robert F. Brown-J.M. Stewart, Berkeley-Los Angeles-California, University of California Press, 1990.
Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology*, First Book, çev. F. Kersten, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1983.
Husserl, Edmund, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
Husserl, Edmund, *The Idea of Phenomenology*, çev. William P. Alston-George Nakhnikian, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.
Langer, Monika M., *Merleau-Ponty's* Phenomenology of Perception, London, Macmillan Press, 1989.
Macquarrie, John, *Existentialism*, Middlesex, Penguin Books, 1973.
Matthews, Erich *Merleau-Ponty: A Guide For The Perplexed*, London, Continuum, 2006.
Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Fenomenolojisine Önsöz*, çev. Medar Atacı, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1994.
Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, çev. Colin Smith, London, Routledge, 1998.
Merleau-Ponty, Maurice, *Sense and Non-Sense*, Illinois, Northwestern University Press, 1992.
Merleau-Ponty, Maurice, *The Primacy of Perception*, Evanston, Northwestern University Press, 1964.
Merleau-Ponty, Maurice, *The Structure of Behavior*, London, Methuen Press, 1983.
Merleau-Ponty, Maurice, *The Visible and The Invisible*, Illinois, Northwestern University Press, 1969, s. 41.
Schultz, Duane P. – Schultz, Sydney Ellen, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2007.

Algının teni: merleau-ponty ve husserl

A.D. Smith

Burada, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* (*PhP*) isimli eserini anmak amacıyla bulunmaktayız. Altmış yıl önce yayımlanması, burada bulunmamıza gerekçe olmuştur. Gerekçemiz budur; fakat burada asıl bulunma sebebimiz nedir? Bir sebebimiz varsa, o da bu eserin sayfalarında ortaya çıkan felsefede bugün hâlâ hatırlanmaya ve kutlanmaya değer yeni bir şey olmasıdır. Burada kendime edindiğim görev, bu eserde orijinal olanın ne olduğunu kavramaktır. Merleau-Ponty'nin konumundan ve kendi çeşitli beyanlarından dolayı, bu soruyu daha özel bir şekilde sormalıyım: *Algının Fenomenolojisi*'nde, Edmund Husserl'in eserinde daha önce ulaşılmamış olan ne vardır? Merleau-Ponty hayranları ve takipçileri için eserini Husserl'in eseriyle karşılaştırarak yorumlamak alışılmış bir durumdur. Ne yazık ki, bize sıkça sunulan Husserl'in bir çeşit taklidi ya da tek taraflı bir görüşüdür. Fakat *gerçek* Husserl göz önüne alındığında mesele ne durumdadır?

Devam etmeden önce şunu söylemem gerekir ki Merleau-Ponty'nin kitabının ana konusu da olan sadece bir özelliğiyle ilgileniyor olacağım. İsmine rağmen *Algının Fenomenolojisi* kültür, tarih, sanat, özgürlük gibi konuları içeren çok geniş kapsamlı bir kitaptır. Burada sadece algının tanımıyla ve kitabın sayfalarında karşılaştığımız dünya ile temel ilişkimizi inceliyor olacağım.[1]

1 Heidegger'in Merleau-Ponty üzerinde önemli filozofik bir etkisi vardı. Heidegger'e bağlı olarak özgünlük sorusu yöneltilebilir. Bu makalede, sadece algı konusu ve dünya ile olan ilişkimizde oynadığı rolü incelemekteyim. Heidegger bu anlamda konuyla çok ilgili değildir, çünkü algıya temel bir rol üstlemez. Aslında daha önce belirttiğim gibi, Heidegger algıdan böyle bahsetmemiştir: Bakınız Smith 2002, 103-6.

I

Merleau-Ponty kendi felsefi pozisyonunu, 'deneycilik' ve 'entelektüalizm' olarak adlandırdığı diğer ikisiyle ilişkilendirerek konumlandırır. İlkini 'gerçekçilik' ya da 'nesnelcilik' olarak, sonrakini ise 'idealizm' olarak betimler. Aralıksız olarak, bir konuyu açtığı zaman, bu iki görüşün o konuyu nasıl ele aldığını ortaya koyar; ve onlara karşı olarak kendi görüşünü açıklar. Burada, entelektüalizm ve deneycilikten farklı bir görüş oluşturmasında, Merleau-Ponty'de esasen yeni olanı bulacağız.

Entelektüalizm ve deneycilik, idealizm ve gerçekçilik her ne kadar birbirine karşıt görünse de, hatta öyle de olsa, Merleau-Ponty kendisi için üçüncü bir alternatif görüş belirleyebilir. Çünkü sürekli olarak belirttiği gibi bu iki görüş aslında belirli konular üzerinde hemfikirdir; ve Merleau-Ponty'nin görüşüne göre, her ikisinin eksik yönlerinin altında yatan da bu hemfikir olma durumudur. Paylaştıkları en önemli şeylerden biri, fiziksel ile zihinsel olan arasında kavramsal bir ayrım olduğunu varsaymalarıdır. Daha sonra, bu ayrımın bir tarafına ayrıcalık tanırlar. Gerçekçilik, dünyadaki verili nesnelerle başlar ve zihni nesneler bakımından anlamaya çalışır. Gerçekçilik ya da deneycilik bile karakter olarak açıkça düalistken (ikici), zihinselin fiziksele *indirgenmesi* gibi sorunu yoktur; çünkü zihinsel de fizikselle aynı genel çizgiler üzerinde ifade edilir. Örneğin, çağrışımın zihinsel kuralları fiziksel nedensellik özelliğine göre yapılanır. Entelektüalizm ya da idealizm, zihinsel olanı verili sayarak başlayıp sezgi formları ve anlama kategorilerine ilişkin durumlarla fiziksel olanı açıklamaya çalışır. Merleau-Ponty, dünya ile öznenin indirgenemez bağlılığından hareketle bu iki düşünce tarzının paylaştıkları düşünceyi aşmayı amaçlar. Algılayanın *beden* olduğunu ileri sürerek bu yeni başlangıç noktasını kısa ve öz bir biçimde açıklar. Algının 'özne'si bedendir. Deneycilik ve entelektüalizm, iki şeyi birbirinden ayrı ama gerektiğinde birbiriyle alakalı olarak ele alır. *Algı* 'zihinsel' bir mefhum iken, *beden* 'fiziksel'dir. Ancak, Merleau-Ponty temel savının özne ve yüklemi olarak bunları birleştirir: *beden algılar.*

Merleau-Ponty'nin Husserl ile olan ilişkisiyle alakadar olduğum için, bu makalede kendisinin entelektüalizm ile olan ilişkisini inceliyor olacağım. Çünkü verilen iki seçenek içinde; Husserl, Merleau-Ponty yorumcuları tarafından genellikle, açıkça entelektüalistler içinde sınıflandırılmakta ve yaygın olarak da öyle tanımlanmaktadır. Bu yüzden, bu bölümde Merleau-Ponty'nin kendi görüşünü entelektüalizmden nasıl ayırdığını göz önüne alacağım.

Merleau-Ponty'nin temel iddiasının aksine, entelektüalizm algıyı kesin bir şekilde 'bilinç' dahilinde görür: kendisinde dünyanın *apriori* yapısını barındıran, "kuran" ve anlayan bilinç dahilinde. Merleau-Ponty'nin buna asıl itirazı, dünyanın ve bizim onla olan ilişkimizin bulanıklığını ve belirsizliğini gözden kaçırmasıdır. Kendisi şöyle yazar: "Eğer evrensel, kuran bir bilinç mümkün olsaydı, gerçeğin bulanıklığı yok olurdu" (*PhP,* 61/70-1; cf. 325/378). Böyle bir bakış açısına karşı olarak da dünyaya sahip olmadığımızı ileri sürer (*PhP,* xvii/xix). Yine şöyle yazar: 'dünyanın somut zenginliğini düşünce ile eşitleyemedikçe ve gerçekliğini tekrar içine alamadıkça, ben "kuran" bir düşünce değilim ve bendeki "Düşünüyorum", "varım" değildir' (*PhP,* 376 n 1/437 n16). Dünya mantıksal olarak ve

prensipte bilinçten önce düşünülür bir şekilde var kılınamaz. Temel yapılarını göz önüne alarak bile onun 'ideal bir model'i olduğu söylenemez (*PhP*, 53/61). Bu yüzden dünyada yakalanmış ve ona ayrılmaz bir şekilde bağlı kalmış durumdayız. Dünya belirsizdir, çünkü biz de kendimiz için belirsizizdir. Dünyanın üzerinde ya da onu önceleyen ne 'bilişsel' bir özne ne de bir bilişsel ilkeler dizisi vardır. Merleau-Ponty'nin kabul ettiği gibi, dünyanın temel yapılarını gerçekten kendimizle birlikte taşırız (*PhP*, 326/380); tam da bu yüzden esasen dünyaya aitizdir. Dünyayı olanaklı kılacak koşulu sağlayan apriori bir 'form' yoktur; tersine, form dünyayla birlikte gelir (*PhP*, 61/70).

Merleau-Ponty'nin beden ile algılarız iddiası, entelektüalizme alternatif (ya da çare) olarak oluşturulmuştur. Örneğin, bir noktada, entelektüalizmi eleştirdikten sonra bunu şöyle özetler: "Bunu, bedenimle algıladığımı söyleyerek ifade etmişizdir" (*PhP*, 326/380). Başka bir yerde, yaptığı şeyin "bilinci algının, varoluşun ve bir beden aracılığıyla dünyadaki varlığımızın öznesi ile yer değiştirmek" olduğunu dile getirmektedir (*PhP*, 309 n1/360 n22). Bu yer değiştirmenin yücelttiği şey, dünyanın tamamen bulanık olduğudur. Böyle bir bulanıklığa gerektiği değeri vermek adına Merleau-Ponty bizi dünyayla esasen ilişkili kılan yönelimselliğin herhangi bir *düşünce* olduğu iddiasını reddebilmektedir. "Yönelimselliğin bir düşünce olmamasıyla kastedilen, onun bilincin saydamlığıyla var olmadığı, ancak bedenimin kendiyle ilgili sahip olduğu bütün saklı bilgilerdir" (*PhP*, 233/70).

Bu konuda en önemli olan şey bedenin, kişi-öncesi (*pre-personal*) ve anonim bir şekilde işlediğidir: "Dünyanın genel formuna kişi-öncesi bir bağlanma olarak, anonim ve genel bir varoluş olarak organizmam, kişisel hayatımın altında doğal bir kompleks yapının parçası olarak yer alır" (*PhP*, 84/97). Dünyada da öncelikle, buna ya da varoluşun kişi-öncesi evresine binaen var oluruz:

> Benim kişisel varoluşum, kişi-öncesi geleneğin bir devamı olmalıdır. Bu yüzden, benim altımda, benden önce dünyada var olan ve benim buradaki yerimi belirleyen başka bir özne yatar. Bu tutsak ya da doğal tin, bedenimdir.
>
> (*PhP*, 254/296)

Bedenim, eskiden olduğu gibi, dünyayı benim için algılar. Bedenim, onu anlamadan önce zaten dünyayla uğraşır: "Şey (...) öncelikle anlama yetimin verdiği bir anlam değil, bedenin incelemesi için ulaşılabilir bir yapıdır" (*PhP*, 320/373).

Merleau-Ponty'e göre, algının dolaysız nesneleri anlamlar ya da yapılardır (örn. *PhP*, 58-62/68-73). Belki de anlamlı, yapılandırılmış nesneler ya da görünümler demeliyiz buna. Dünyanın algısal bir 'sözdizimi' vardır (*PhP*, 36/42). Gerçekten de bir mantığı ve dili vardır. Gerçi bu, önemli ölçüde 'sözsüz' bir mantık ve 'sessiz' bir dildir (*PhP*, 48-9/56). Merleau-Ponty bununla, dünyanın anlamlı yapılarının anlama yetisi için değil, beden için var olduğunu söylemek ister. Dünyanın mantığı 'içinde yaşadığımız' (*PhP*, 49/57), bakışlarımın 'anladığı' ve bedenimin bütününün uyumlu olduğu bir mantıktır (*PhP*, 326/381). Bunun 'hayati bir dil' olduğunu söyleyebiliriz: çünkü Merleau-Ponty, 'yaşamsal değeri' olmayı anlamının öncelikle beden tarafından kavrandığı çok önemli bir duyumsal özellik olarak nitelemektedir (*PhP*, 52/61). Dünyayı algılayabilirsiniz, çünkü bedeniniz dünyaya çoktan

uyum sağlamıştır. Sadece bu yüzden duyu deneyimi ne ise o olabilir: dünya ile 'canlı' bir iletişim (*PhP*, 52/61). Dünyadayız, çünkü bedenlerimizin içinde dünyanın *farkındayız*. Gerçekte, dünyayı yaşarız: 'Şeyleri algılamamız için onları yaşamamız gerekir' (*PhP*, 325/379).

Bu, kısmen başlıktaki 'ten' kelimesiyle ifade edilmeye çalışılan şeydir. Dünyaya karşı savunmasızızdır ve ondan etkileniriz, çünkü bedenimiz dünyanın bir parçasıdır. Beden bizim için aynı zamanda dünyayı *açıklayandır*: dünyanın canlı yorumcusudur. Bu yüzden, felsefe yapmaya benlikle ya da dünyayla değil, bu ikisinin birbirine bağlı ve karşılıklı uyumuyla başlamalıyız. Merleau-Ponty'ye göre, bu yolla beden 'fiziksel' ile 'zihinsel' arasındaki ayrımın üstesinden gelebilmektedir. Bu da elbette ki, söz konusu bedenin realistlerin 'nesnel' bedeni olmadığı için, yani farz edilen ayrımın karşısında olmasıyla mümkündür. Merleau-Ponty bir noktada şöyle sorar: 'Göz akıl değil, maddi bir organdır. Bir şeyi nasıl hesaba katabilir ki?' Hemen ardından gelen cevap şudur: 'Bu ancak nesnel olanın yanında fenomenal bedeni de kavramamızla, onu bir beden kılmamızla gerçekleşebilir' (*PhP*, 309 n1/360 n22). Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*'nde zihinsel-fiziksel ayrımının birçok durumda nasıl üstesinden gelinebileceğini ortaya koyar ve bunu her zaman iki eşdeğer yolla cevaplar: *varoluş* ya da *dünyada olmak* ile başlayarak. Örneğin, bir durumda, 'zihinsel ile fizyolojik arasında, kendisi-için ile kendinde olan arasında (...) varoluş dediğimiz bu üçüncü terimden bahseder (*PhP*, 122 n1/140 n55). Ve böyle bir 'varoluş'u *beden*de konumlandırır (*PhP*, 89/102).

Böyle bir 'varoluş' 'dünya içinde var olmak'tır; ve böylelikle ikincisini zihinsel olan ile fizyolojik olanı birleştirmeye yarayan şey olarak nitelendirebilir (örneğin *PhP*, 80/ 92). Bu tür bir varoluş sadece bedenim dünyaya *aşina* olduğu için mümkündür:

> Algı edimim ... hepsi için bir kez oluşturulmuş bir sentezden ve yapılmış işten yararlanır; bedenimle veya duyularımla algıladığımı söylediğimde demek istediğim şey budur, zira bedenim ve duyularım üstü kapalı bilgi ve alışkanlıktan doğmuş dünya ile yakınlık içindedir.
> (*PhP*, 238/277; cf. 326/380)

'Değişmez duyu organları ve önceden belirlenmiş devreler' yoluyla edinilmiş bir çevremiz vardır (*PhP*, 87/100). Bu yüzden Merleau-Ponty, bedenin 'dünya hakkında bizden daha fazla haberdar olduğu' fikrini ileri sürer (*PhP*, 238/277).

II

Önceki bölümde, Merleau-Ponty'nin 'üçüncü' görüşündeki önemli olarak gördüğüm özellikler vurgulanmıştır. Ancak, burada Husserl'de bulunmayıp kendi içinde yeni olan şey nedir? Aslına bakılırsa, hiçbir şey. Dil kesinlikle farklıdır; fakat bu bölümde kısaca belirteceğim gibi, önemli noktalara değinildiği sürece zaten Husserl'da da bulunmaktadır.

Husserl için beden –'yaşayan' beden (*Leib*), 'nesnel' beden değil (*Körper*)– dünyayı algılamak ve dünyada var olmak için gereklidir. Husserl bedenin, 'algının bütünü için gerekli olduğu' görüşünü oldukça açık bir şekilde yazar (*Hua*, IV, 56, orijinal vurgu; cf. *Hua*,

IX, 107).[2] Başka bir yerde şöyle yazar: 'Doğanın kuruluşu (*constitution*) en başından beri bedenin yapısıyla çözülemez bir şekilde karıştırılmış durumdadır' (C 17 II, 45).[3] Aslında herhangi bir şey algılandığı zaman beden *birlikte-yapılanmış* bir olgudur (*Hua*, XI, 298). Duyusal görünüşler ancak bedensel hareketlerle koordine edildiği zaman fiziksel nesnelerin görünüşleri olabilirler. Ancak bedenimdeki aktif hareketin 'hüküm sürme'ye (*walten*) devam etmesiyle dünyadaki nesneleri tecrübe edebilirim (örn. *Hua*, VI, 108-9, 220 [106, 217]; *Hua*, XI, 13-15). Bu yüzden, Husserl algılayan özneden *'Ichleib'*: ben-beden olarak bahseder (örneğin *Hua*, XIII, 43). 'Nesnelerin, onun aracılığıyla algısal verilmişlik kazandığı yönelimsellik hakkında çalışmanın *aynı yönelimselliğin kendi bedenindeki tekabüliyetini* çalışmadan yürütülemeyeceği'ni bile dile getirir (*Hua*, IX, 197, benim vurgum). Aynı bağlamda, bedenin 'algısal bir fonksiyon' olduğunu ileri sürer. Husserl, kuruluş konusunu, kendisine dışsal bir dünya oluşturan 'aşkın' (*überweltlich*) egonun bir meselesiymiş gibi yanlış yorumlamaya gitmememiz hususunda bizi uyarır. 'Daha doğrusu, dünya o kadar iyi kurulmuştur ki, Ben bedenselleştikçe kendini daha ileri götürür' (*Hua*, XV, 286-7). Beden sahibi bir Ben olmak, tamamıyla bu dünyada yaşayan bir Ben olmak, dünyevi bir varlık olmaktır. Bu yine de Husserl'in Merleau-Ponty ile aynı fikride oluşunun sadece başlangıcıdır. Husserl'in kendilik ile dünya arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerini inceleyerek bu görüşbirliğini daha geniş anlamda araştırmaya başlayabiliriz.

Bazılarının iddia ettiğinin aksine, Husserl'in ünlü, aslında kötü şöhretli, *epoche* (gerçek dünyaya inanışı 'paranteze alma' ya da 'oyun dışı bırakma') kullanımının temelinde –en azından kendimizin varoluşunu anladığımız ve bildiğimiz– bilinçli bir benliğin dünyayı tecrübe etmeden var olmasının mümkün olmadığı inancı yatar. 'Her benlik gerçek bir dünya yaratmalıdır' der (C 17 V, 24).[4] 'Şu da anlaşılmaz bir olgudur ki kendimi, deneyimlerimde bir dünya tecrübe ederek keşfetmem' (C 7 II, 19). Fakat Husserl *epoche* imkânına bu kadar bağlıyken nasıl böyle şeyler söyleyebilmektedir diye sorulabilir. Çünkü Husserl, deneyimin herhangi bir dünyanın tecrübe edilemeyeceği düzensiz bir kargaşaya doğru çözülmesinin düşünülebilir olmasından dolayı *epoche*'yi ısrarla her zaman desteklemektedir. Dahası, bilincin, böylesi bir ayrışmaya rağmen ısrarcı olması düşünülebilir (örneğin *Hua*, III, 91). Husserl'in görüşüne göre cevap, bir özne için dünyanın böylesi ayrışması *Ben'in ayrışması*na eşdeğer olacağı yönündedir (K IV 3, 57). Esasen dünyaya tutunmazsak kendimize olan hâkimiyetimizi de kaybetmiş oluruz. Böyle bir deneyim kargaşası düşünülünce, Husserl ortada bir 'ben' olmadığını ifade eder (*Hua*, VI, 289). Husserl başka bir yerde, böylesi bir sözsüz deneyimin hâlâ bir 'ben kutbu' olmasına müsaade eder; ancak böyle bir

2 Husserl'dan yapmış olduğum bütün çeviriler bana aittir. *Hua* olarak bahsedilen kısımlar Husserl'in *Husserliana* serilerine aittir (Serilerin detayları ve İngilizce çevirileri için kaynakçaya bakınız). Sayfa numaraları *Husserliana* basımlarına aittir ve sayfa numaralandırımı *Crisis* (VI) hariç İngilizce çevirilerinden alınmıştır. *Crisis*'ten bahsettiğimde, ilki *Husserliana* basımında, ikincisi de (köşeli parantez içinde) İngilizce çevirisinden olmak üzere iki farklı sayfa belirtmekteyim.

3 Bu gibi alıntılar Husserl'in yayınlanmamış yazılarından yapılmıştır. Leuven'deki Husserl Arşivleri müdürüne orada bulunan yazılara bakmama ve çıktı olarak almama izin verdiği için yürekten teşekkür ederim.

4 Bu ve sonrasındaki alıntı Mensch 1988, 151-2'de bahsedilmektedir.

duruma düşüşü Ben'in *ölümü* olarak betimler (A VI 30, 52).[5] Benlik –Husserl'in sadece 'ben kutbu' olmayan, Husserl'in 'bir Ben olmadığını' (A VI 30, 54), ama asıl benlik olduğunu söylediği benlik– dünyanın insafına kalmış durumdadır.

Bunu anlayabilmek için Husserl'in transandantal egosunun ya da transandantal T'nin, Merleau-Ponty'nin entelektüelistlerde gördüğü 'bilincin' kurucu öznesiyle bir tutulmaması gerekir. Husserl'e göre transandantal ego mutlak olan değildir. Mutlak olan, her şeyi bilen 'ego' –daha doğrusu, 'aslen sürekli kurulma' özelliğine sahip 'durgun-akan ilksel şimdi– gibi bir transandantal bilinç değildir (örn. *Hua*, XV, 590, 668; C 2 I, 15; C 3 I, 3-4). Bunun aksine, transandantal ego kendisi yapılanmış, hatta kurulmuştur. Bu Husserl'in yazılarında birçok noktada ortaya çıkar. Birincisi, saf Ben'in *bütünlüğü* ve onun transandantal hayatının bütünlüğü kurulmuştur (*Hua*, IV, 112; *Hua*, XI, 98). İkinci olarak, Husserl transandantal Ben'in 'tüm edimlerin özdeş kutbu olarak oluşturulmuş bir şey' olduğunu ileri sürmektedir (*Hua*, XXXIV, 158). Üçüncüsü, durgun-akan ilksel şimdi, Husserl'in 'zaman-öncesi' (*Vorzeit*) dediği şeyi üreten geçici bir zamandır ve Husserl 'Ben'in kendisi bu zaman-öncesinde kurulur' der (C 17 IV, 65). Benzer bir biçimde, başka bir yerde, mutlak akan hayatı 'ilksel varoluş' (*Ursein*) olarak niteler ve 'Ben'i oluşturan' bir sentez içerdiğini ifade eder (*Hua*, XV, 287).[6] Dahası, egonun her edimi kurulmuştur (IV, 118). Son olarak; transandantal egonun hayatı yalnızca kurulmamış, bir de inşa edilmiştir: bu 'inşa edilmiş yönelimsel bir başarı'dır (C 2 I, 11). Husserl'in bu iddialarına verilecek cevap, transandantal egonun bahsedilen anlamda kendisini kurmasının, onun için söz konusu bütün kurucu durumlarda geçerli bir şey olduğunu belirtmektir. Husserl kesin bir dille öz-kurulum kavramını kullanmaktadır (örn. *Hua*, I, 100, kenar notu; C 17 II, 30; C 17 V 2, 85).[7] Ancak, bize egonun kurulması hakkında daha fazla detay verir ve bu detaylar böyle bir fikirle tamamen zıttır.

Husserl'in transandantal ego yaşamının *bütünlüğü*nün kurulduğu iddiasını ele alarak başlayalım. Eğer bu, transandantal ego tarafından kurulduysa, o halde bu egoda, daha sonra geçici zamana yüklediği bir bütünlüğün "önceden" kendinde bulunması gerekir. Fakat Husserl'in ileri sürdüğü şey bu kadarla sınırlı değildir. Daha çok, ifade ettiği şey, salt egonun bütünlüğünün *deneyim akımı bütünlüğüyle ilişkili olarak* kurulduğudur; ve sürekli deneyim akımı olmadan Ben sürekli kurulamaz (*Hua*, IV, 112-3). Önemli olan şudur ki,

---

5 Husserl'in elyazmalarından alınmış bu ve bir önceki bölüm Kern 1964, 294'te bahsedilmektedir.

6 Söz konusu cümlenin dilbilgisel olarak belirsiz olduğunu söylemeliyim: tahmin edilebilen bir böyle bir şekilde sentezi benim yapılandırdığım anlamına gelebilir. Bu daha az okumadan değil –bunu belirttiği için Tanja Staehler'a teşekkür ederim– Husserl'in sentezin yapılandığından bahsettiği hiçbir yer bilmiyorum. Yapılandırılan şeyler böyle bir sentezin ürünleridir.

7 Bu bölümler Husserl'in 'oluşturmak/yapılandırmak' fiilinin dönüşlü halini kullanmasından daha önemlidir – Transandantal egonun özelliklerini incelerken 'X kendisini yapılandırır'. (Yukarıda bahsettiğim bazı bölümler bunun etken fiil halini kullanmaktadır, fakat ben çeviri yaparken edilgen halini kullandım.) Husserl bu dönüşlü fiil halini edilgen yapıya bir çeşit değişken 'oluşturduğu' için kullanmaktadır. Duyular, fiziksel nesneler ve dünya gibi şeylerin oluşumuyla ilgilendiği zaman fiilin dönüşlü halini rahatça kullanmaktadır. Bu nesneler egoların yaptığı gibi kendilerini oluşturamazlar. (Duyular için, bakınız A VII 13, 62; fiziksel nesneler için, bakınız *Hua*, XIV, 50 ya da XI, 292; dünya için, bakınız C 17 II, 30.)

bilinç akımının bütünlüğü *pasif olarak* kurulmaktadır: 'İçsel geçicilik olarak alınan kişisel egolojik yaşam içsel zamanda pasif olarak kurulur' (B I 32 I, 16).[8] Bu pasif kuruluş 'süregelen akış içerisinde pasif, ilksel-çağrışımsal geçiciliktir' (C 16 VI, 29). Böyle bir pasiflik şu anki bağlantı içinde önemlidir, çünkü Husserl bir şeyi pasif olarak betimleyerek *egonun kapsanmadığını* belirtmektedir (örn. *Hua,* XI, 323). Bu yüzden bu kuruluş alanını, geçici çağrışımı 'ego-dışı' (*non-ego*) olarak adlandırır (B III 9, 23). Husserl kuruluşun farklı seviyelerini tartışırken 'en alt seviyede henüz bir egomuz olmadığını' ileri sürer (D 13 XXI, 124). Kısacası, bilincin 'ego-öncesi' süreçlerinden bir Ben ortaya çıkar ve sürdürülür. Egonun yapısını *oluşturan* daha düşük düzeyde egosuz bir 'akış' vardır, Husserl bu düzeyi 'tamamen ego öncesi' (*radikal Vor-Ichliche)* olarak tanımlamaktadır (*Hua,* XV, 598). Transandantal ego, bu ego öncesi süreçte oluşturulmuş deneyim akışına *bağlıdır* (E III 2, 18). Bu yüzden Husserl, egonun yapılandığı *pasif bir oluşum*dan bahsedebilmektedir (B IV 12, 2-3).

Transandantal ego sadece pasif bir şekilde sentezlenmiş bilinç akışına değil, akıp giden hayatta oluşturulmuş (ya da 'önceden oluşturulmuş') nesnelere de bağlıdır. Husserl şunu ifade eder: 'Ben sadece "çevre"nin öznesi olarak ve karşısında önceden verilen şeyler, nesneler, aslında dünyevi nesneler ve en geniş anlamda gerçekler olan özne olarak mümkündür' (E III 2, 22-3). Ve yine 'Transandantal ego yönelimsel nesnelerle ilişkilidir (...) Bu nedenle, egonun yönelimselliğin uyumlu sistemlerine sahip olması için gereken bir niteliktir' (*Hua,* I, 99-100). Transandantal egonun varlığı o hayat için kurulmuş nesnelere bağlıdır ve o hayatın bütünlüğü böyle kurulmuş nesnelerin uyumluluğuna bağlıdır. Bu nesneler pasif ve ego öncesi bir şekilde kendi kendilerine kuruluyorsa, ego bir kez daha kendinden öncekilere bağlı olarak görülecektir. Kuruluşun en düşük seviyelerinde durum böyle olmaktadır. İlk 'nesne-benzeri' şeyler *hyletic* bütünlüklerdir.[9] Bunlar, 'ben'le ilgili bilincin gerektirdiği ve ona yönlendirildiği Husserl'in adlandırdığı 'ilk bilinç'te (*Urbewusstsein)* kurulmaktadır. Husserl ilk bilinci, ben için bir 'çevre' oluşturan içselliğin extra-egolojik *[ausserichlich]* alanına yerleştirmektedir. Bu ilk bilinç '*hyletic* ilk bilinç'tir, ve 'ben'e yabancı' (*ichfremd)* ve 'ben'in her cogito ve davranışından (*Ich-Verhalten*) önce olarak betimlenir. Bu, 'ben'i ilk 'etkileyen' şeydir (E III 2, 22).[10] Pasif sentez alanı bu *hyletic* birliklerin ötesine uzanıp dünyevi nesneleri kapsarsa, Husserl'in transandantal egonun kendi dünyasına bağımlı olduğu savı doğrulanacak ve kendi felsefesinde bir bütün olarak birleştirilecektir. Şimdi göreceğimiz gibi onların ötesine uzanmaktadır.

Husserl'in transandantal egosu nötr madde üzerine mantıklı düzenleme *dayatmaz,* zaten bir dünya içinde *kendisini bulur.* Husserl transandantal egonun bir dünya oluştur-

8 Husserl'in elyazmalarından alınan bu ve sonraki beş alıntı Mensch 1988, 93, 103, 86, 97, 126 ve 84'te bahsedilmektedir.

9 'Nesne-benzeri'ni tırnak içinde 'nesnel' olarak çeviriyorum.

10 Bu gibi bütünlüklerin egonun katkısı olmaksızın oluşturulması tartışma götürmez olsa da, en azından ego üzerinde etkili çekim (*Reiz*) uygulayarak onlar olmadan oluşturulup oluşturulmadıkları sorusunu ifade etmeliyim (Bakınız, örneğin, Hua, XI, §34, bu konunun bir incelemesi için, bakınız Steinbock 1995, 153-6 ve Bégout 2000, 191-5). Böyle bir etkili çekim, yapılandırma için gerekli olsa bile hiçbir entelektüalist anlamı yoktur.

duğunu yazsa da, bu onun için tamamen doğru değildir.[11] Çünkü dünya da pasif sentez yoluyla kurulmaktadır: 'Hayatta karşımıza çıkan varolan salt fiziksel bir nesnedir (...) pasif deneyim sentezinde *şeyin kendi* özgünlüğünde bize verilir' (*Hua,* I, 112). Başka bir yerde, deneyimin kopyasının 'pasif sentez'le oluşan deneyimsel nesnenin bütünlüğü ile sonuçlandığını yazar (*Hua,* IX, 99). Daha önce belirttiğim gibi, Husserl'in 'pasif'le söylemek istediği egonun hiçbir katılımının bulunmadığı bir şeydir. Husserl bu konuyu günümüzle alakalı olarak tekrar ifade eder: dikkatin bir nesneye her yönelimi 'benin henüz hâkim olmadığı pasif bir yönelimselliğin, ben-kutbunun etkilendiği ve ona doğru harekete [*actus*] geçtiği kendi içerisinde kurulmuş bir nesne içerdiğini' farz eder (*Hua,* IX, 209). Bu yüzden Husserl pasif bir şekilde kurulmuş dünyevi nesnelerin egoya 'önceden verildiğini' belirtmektedir (örn. *Hua,* I, 112). Belki şu da ileri sürülecektir ki, ben dünyevi nesnelerin kuruluşunda özellikle etkin olmasa da bu gibi nesnelerin kurulduğu pasif sentez süreçleri anlamanın bazı bölümlerince kontrol edilir: bu bir tür entelektüalizm'e varan bir tezdir. Ancak, pasif sentezi yönlendirenin 'anlama' olmadığı da söylenemez. Anlama böyle bir sentezi gerektirir; pasif sentez kavramlaştırma ve ulamsal oluşumlar için muhtemel bir 'destek' görevi yapar (*Hua,* IX, 99). Pasif sentezi yöneten şey daha çok *çağrışım*, yani 'pasif oluşumun evrensel ilkesi'nin (*Hua,* I, 113), Husserl'in direttiği gibi 'kategori' anlamında nedensellikten farklı olamadığı'dır (*Hua,* XI, 386). Bunun açıkça 'alt-kişisel' olduğunu söyler (a.g.e.). Nedensellik bu ön-kişisel 'desteğe' dayalıdır. Üstelik nedensellik anlamanın deneyim üzerine uyguladığı bir 'kategori' değildir, fakat dünyanın deneyimlediği bir 'şekil'dir (örn. *Hua,* IX, 102). Merleau-Ponty için olduğu gibi, Husserl için de 'biçim' dünya ile birlikte gelir.

Şüphesiz; fiziksel nesneler tanımlanabilir ya da tekrar tanımlanabilir maddeler olarak sadece pasif sentez yoluyla kurulmazlar. En düşük seviyede de olsa, Husserl'in 'alımlama' dediği, egoyu içeren bir çeşit 'hareket', bir çeşit 'ben-kendiliğindenliği'nde kurulurlar (Husserl 1973b, 79; *Hua,* IV, 335). Husserl alımlamayı, kendiliğindenliğin bir çeşidi olarak adlandırır, çünkü egonun dikkatini kendisini 'etkileyen' bir şeye yöneltmesini kapsar. Nesneyi *kavrayan* (*erfassen*) bir ego içerir. Bir şeyi nesne olarak 'idrak etmek' (*auffassen*) onu kavramayı gerektirir; aslında anlama, kavramadan gelen 'yönelimsel bir türeme'dir (*Hua,* IV, 23). İfade ettiğim gibi, Husserl'e göre dünyevi nesnelerin kuruluşu düz bir pasiflik değil, böyle bir alımlama içerir: 'Uzay/mekân, alımlama yoluyla gelişen bir tür duyarlıktır ve henüz salt duyarlık değildir. Duyarlı doğa, duyarlı şeylerin dünyasında zaman, mekân, var olma-nedensellik gibi duyarlı formlarıyla alımlama içinde kurulur' (*Hua,* IV, 335).[12] Nesnenin herhangi bir türünü anlama yeteneğimiz bu nesneyi deneyimimizde bir 'ilksel kuruluş' (*Urstiftung*) olduğunu önden varsayar: bu, nesnenin bizim için *ilk* kez kurulduğunda oluşan bir durumdur. Tamalgılarımızın bir *oluşumu* vardır. Böyle bir ilksel kuruluşta

---

11 Husserl'in neden böyle söylediği sorulabilir. Çünkü geniş anlamda doğrudur. Nesnelerin pasif bir şekilde yapılandığı deneyimler, benliğin deneyimleridir. Ego, bu deneyimlerin ait olduğu 'kimlik kutbu'dur.

12 *Tüm* yapılanmanın, benliğin dikkatini kapsadığı durum değildir. Farklı duyu alanlarının bütünlüğünde ve bilinç akışının içkin dünyeviliğindeki gibi, edilgin/pasif kuruluşun en önemli biçimleri bunu kapsamaz. Bu, özün dikkatini gerektiren *nesnelerin* kuruluşudur.

saf edilginlik söz konusu olmayacak, gördüğümüz gibi alımlama içerecektir. Ancak; nesnenin kurulduğu *sentez* tamamen edilgin olacaktır. Alımlamanın dikkatin bir nesneye etkin yönelimini içermesine rağmen bu, egonun katkısının bütünüdür: bunu salt edilginlik ya da duyarlıkta sentezlenen bir nesne olarak anlar. Adı üstünde, alımlamada ego edilgin bir şekilde sentezlenmiş olanı *alır*. Tamamen nesneyle ilgilenirken ya da onu bölümleri ve özellikleri bakımından açıklarken bile görünme biçiminin 'açıkça pasif sentez'inde ortaya çıkar (*Hua*, I, 112). Bu yüzden, Husserl tamalgılarımızın oluşumunu edilgin bir oluşum olarak betimler (*Hua*, I, 113). Heideger için olduğu kadar Husserl için de *egonun* bir *edimi* olarak biliş ikincil, kurulmuş yönelimsel bir başarıdır, çünkü dikkatli ilgisinin yönlendirildiği nesnelerin varlığını önden varsayar. Husserl'in belirttiği gibi, 'Sadece kendim dünyada ise dünyayı anlayabilirim' (C 17 II, 7).

Duyarlığın kişilik-altı düzeyinde bütün sentezin tamamen edilgin olmasına rağmen dikkatlilik konusundan ayrı olsa bile her şey salt edilginlik değildir. Her ikisi de özel olarak benliğin edimi olmasa da dünyevi nesnelerin bu önemli düzeyde kuruluş-öncesi için iki çeşit 'edim' gereklidir. İlki *içgüdüsel gayret* ve içgüdüsel *dürtüler*dir. 'Başlangıçta içgüdüsel gayret vardır' diye yazar (C 13 I, 6). Tüm kuruluş içgüdüsel gayreti önden varsayar (E III 9, 4). Yönelimsellik Husserl'in 'dürtü-yönemlimselliği' ve 'içgüdü-yönelimselliği' dediği şeylerden ortaya çıkar (A VII 13, 20; C 8 II, 1). 'Var olma' aşamasında yönelimsel özne olan tam 'nesne' olacak şeyler, ilk olarak içgüdüsel arzuların tatmininde 'var olma-öncesi' (örn. A VI 34, 34) aşamada açığa çıkar (örn. C 13 I, 6; C 16 IV, 36; E III 3, 5).[13] Gelişen bir bilinç için orada var olan ilk birlikler 'ilgi-oluşumları'dır (C 13 I, 6). Bilincin dünyayla olan temel ilişkisi içgüdüsel gayret aşamasında bulunur. Husserl'in 'ilksel çocuk' (*Urkind*) dediği bilinç zaten 'içgüdüsel olarak dünyaya doğru yönelmiştir' (E III 3, 5); içgüdü-yönelimsellik de 'dünyaya yönelik'tir (C 8 II, 16). Benlik ile dünya arasına bu kadar 'bağlantılı', 'varoluşsal' bir ilişki Husserl'in yönelimsellik tanımın temelinden başka bir yerde bulunamaz.

Bizi ikinci önemli hareket şekline getiren, dünyevi nesnelerin kuruluşu için önemli bir önkoşul, algılamada hareket duyusunun (*kinaesthesis*) oynadığı roldür. Hareket duyusu, etkin olarak vücudumuzu hareket ettirme duyusudur. Eylemin bilincindeki bir ifade olsa da, ifade ettikleri hareketler 'iradeli' [*willkürlich*] değildir (Husserl 1973b, 84). Bunlar aslında içgüdüseldir (C 16 IV, 16; E III 9, 23). Burada önemli olan, duyarlık alanı içindeki öğelerin konumlarının bu hareketlere bağımlı olmasıdır. Husserl'in zihninde olan şey ise, başımı bir yandan diğer yana çevirdiğimde görsel alanımdaki öğelerin yana doğru yer değiştirmesi ve bir nesneye yaklaşınca görsel alanımda daha büyük bir yer kaplamasıdır. Husserl'in sürekli iddia ettiği gibi, sadece böyle bir bağımlılık olduğunda duyusal görüntüler fiziksel nesnelerin görüntüleri olarak yapılanır. Yani *kinaesthesis* fiziksel nesnelerin kuruluşunda 'tümüyle zorunlu' bir rol oynamaktadır (*Hua*, V, 121; cf. *Hua*, XI, 14-5, *Hua*, VI, 108, 164, 220 [106, 161, 217]). Buna karşılık, uzayda bir şeyin kuruluşu için hiçbir şey duyusal veri ve hareket duyusu (*kinaesthesis*) arasındaki etkileşim kadar gerekli değildir. Pasif sentezin en

13 Husserl'in görüşünün bu özelliğini daha geniş bir şekilde Smith 2003, 149-56'da ele aldım. Daha ayrıntılı inceleme için, bakınız Lee 1993.

düşük düzeyinin bilinç akımı ile duyusal birlikler ve fasılalarla değişik duyum-alanlarını aynı anda kurduğunu göz önüne alırsak, (Husserl 1973b, 75) duyusal-hareket duyumsal bağımlılıkların (dikkatli) idraki uzaysal nesnelerin kuruluşu için yeterlidir. Husserl'in ifade ettiği gibi, uzaydaki bir şeyin sergilene yüzleri olarak duyusal verinin 'kavranışı', birbiriyle ilişkili hareket duyuları tarafından *güdülenir.* (*Hua*, IV, 57) Fiziksel şeylerin 'sezdirme'si olarak duyusal verinin kavranışı, veri akışının dayandığı hareket duyusundan kaynaklanır (*Hua*, XIII, 332).[14] Fiziksel nesnelerin kurulması için gerekli olan tek şey, 'duyulararası bir şey' üretmek için farklı duyular ve bu gibi nesnelerin nedensellik ilişkisini anlama arasında kurulacak bir ilişkidir. 'Duyulararası', çağrışımla; kavrayış ise gözlemle ilgilidir. Tüm bunların en iyi göstergesi Husserl'in *Ding und Raum* ders serileridir (*Hua,* XVI). Burada fiziksel nesnelerin kuruluşunun detaylı bir açıklamasını yapmaktadır, bu açıklama karmaşık olsa da anahatlarıyla belirlediğim sınırları asla aşmaz. Hiçbir durumda anlama yetisinin kategorilerine benzeyen şeylerden bahsedilmez. Açıklamada kapsanan kuruluşların hepsi 'extra-egolojik'tir. Husserl'in dünyasal nesneleri algı analizi, duyusal verinin 'kavranışı'nı ya da 'tamalgı'sını ya da duyusal '*hyle*'e ek olarak 'yönelimsel *biçim*'i varsaydığı zaman bu, entelektüelist yönden okunmamalıdır.[15] En azından fiziksel dünyanın yapılanması aşamasında, tamalgı Husserl'in sürekli ileri sürdüğü gibi çağrışım yoluyla yapılanır (*Hua*, XI, 445).[16]

Dünya ego-öncesi bir şekilde kurulduğu için Merleau-Ponty'nin entelektüelistlerinin onu bağladığı anlayışa geçirgenliği yoktur. İlk etapta, dünyanın, anlama yetisinin ya da aklın prensiplerine uyacağının garantisi yoktur. Iso Kern'in daha önce belirtiği gibi, Husserl'in sıkça alay ettiği *epoche* aslında Husserl'in anti-entelektüalizminin bir özelliğidir.[17] Husserl, dünyanın çözündürülmesi ve doğanın bilimsel olarak kavranması ihtimali üzerine olan düşüncelerini Yeni Kantçılığa karşı olarak görür. Bir noktada Husserl, Yeni Kantçılığı şunu savunarak tanımlar: 'Doğa, bilincin ussal bilinç olabilmesi için gerekli bir üründür. Bilim sadece bir olgu olarak var olmamalıdır: bilim olmalı ve olmak zorundadır (B IV 9, 21, Kern 1964'den alıntı, sf. 297). Husserl kendini bu fikirden sürekli uzakta tutmaktadır. Bilincin uyumlu, rasyonel bir şekilde açığa çıkacağını içgörü (*einsehen*) ile bilmek mümkün değildir, çünkü böyle bir şey bilincin özü tarafından belirlenmez (*Hua,* III, 91). Başka bir yerde de 'bilincin ussal olması gerektiğine dair hiçbir kanıt olmadığını ve 'gerekli' olmadığını' belirtir (B I 4, 2).[18] Bu yüzden; dünyanın gerçekliği ve deneyimin uyumluluğundan

14 Husserl böyle bir kinaestheses'in görünüşün ve görünüş doğasını betimlediğini ifade eder (*Hua*, XV, 580).

15 Husserl daha önceki yazılarında dilbilgisel anlamda 'duyu' üzerine algısal anlama modeli oluşturmuştur. (Husserl'in algı tanımını kademeli olarak nasıl irdelediğini görmek için, bakınız Welton, 1983).

16 Husserl 'tamalgı' terimini, yönelimlsellik olgusu ortaya çıkmadan önce çok basit düzeyde yapılanma ile ilgilenirken kullanır: örn. *Hua*, IV, 335.

17 Kern 1964, 293-303.

18 Gerekliliğini göstermenin, Tanrı'nın varlığını ve dünya üzerindeki (gerekli) teleolojik yönetimini kanıtladığını yazar. Şimdi, Husserl bunların ikisine de inanmıştır – aynı zamanda, aynı bölümde '*ex post / varolan*'dan bahseder. Bununla Tanrı'nın varlığının teleolojik olarak sıralı olduğu için dünya (deneyim) tarafından ve gerçek bir dünyanın oluşundan belirtildiğini söylemek istiyorum. Fakat bir dünya olduğu 'bilgimiz' 'deneysel olarak belli' olsa da bir 'gösteriş'tir. Sonuç olarak sahip olduğu-

Faktum –verili salt bir olgu– olarak bahseder (örn. *Hua*, VII, 220). Aslında ondan 'irrasyonel olgu' olarak bile bahseder (*Hua*, XVI, 289; cf. VII, 188). Bilincin bir dünya ve bilinçli özneler kurması, Husserl'in sürekli ifade ettiği gibi, bir 'merak'tır (örn. *Hua*, VII, 394). Şimdi, merak özün kontrolünün ötesinde ve tamamen tesadüfi olarak ortaya çıkan bir deneyimin akışıdır. Bu deneyim uyumludur ve süresiz olarak uyumlaştırılabilir ya da daha önce belirttiği gibi bu mantığın bir 'uygulama alanı' vardır. Husserl aslında bunun böyle olduğuna inanmıştır. Asıl algılayan özne için böyle bir akılcılık sadece varsayım ve gösteriştir. Husserl, aslında bilişsel hayatımızın baştan sona gösteriş meselesi olduğunu söylemektedir (örn. K III 2, 9). Bu yüzden, deneyimin rasyonel olarak uyumlaştırılabilirliğinin prensipte bile derinlemesine araştıramayacağımız sonsuz bir kapsamı vardır. Bir noktada Husserl, bizim sonlu ve sonsuz arası ufuklar olduğumuzu belirtir, bu yüzden kendi varlığımız dahil her şey bizden gizlenmektedir. Tüm biliş bağıntılılık içinde ortaya çıkar (A V 10, 22).[19] Dünya 'belirsiz ve akan bir tipiklik'tir (Husserl 1973b, 44). Başka bir yerde şöyle yazar: 'Bütün belirsiz (...) ufuklarıyla bu dünyadan başka bir dünya var olsa da, bizim için değişmez bir dünya yoktur.' (*Hua*, XV, 212). Hayatımız 'ideal olarak kurulabilir' bir şey ve 'mantıksal' bir yaşam değildir (B I 32 I, 19).[20]

Hayatımız mantıksal bir hayat değildir, çünkü hayat ve onun dünyası, bir ego anlayış ve akla sahip olmadan önce kurulur. Husserl 'akıl' ile 'duyarlık' arasındaki ayrımdan bahseder ve öncelikli, belirleyici rolü ikincisine verir:

> Duyarlık alanında ... çağrışımlarımız, azmimiz, belirleyici yönelimlerimiz vs. vardır. Bunlar doğanın kuruluşunu 'sağlar'. Fakat daha ileri giderler ... tüm zihinsel hayat [Leben des Geistes] çağrışımlar, dürtüler ve duyguların 'kör' etkinlikleriyle yürütülür. Bunlar, 'kör' kurallara göre bilincin sonraki gidişatını belirleyen, bilinmezlikte ortaya çıkan içgüdüler, yönelimler için uyaranlar ve belirleyici zeminlerdir.
>
> (*Hua*, IV, 276-7)

Yani Husserl entelektüalist değildi. Ona göre benliğin 'öncesinde' ya da 'altında', Merleau-Ponty'nin sözleriyle, 'dünyadan taraf olan' bir varlığımız vardır *(PhP)* 216/251), ve bu beden yoluyla olmaktadır. Merleau-Ponty'nin kendisine inanmamız şaşırtıcı olmaz, çünkü Husserl'in ilk döneminden sonra onu entelektüalist olarak nitelendirmeyi reddeder. Merleau-Ponty'nin deyimiyle daha olgun Husserl'in görüşü 'varoluşçuluk' üzerineydi *(PhP,* 274 nl/320 n46). Merleau-Ponty'nin kendi görüşünü deneycilik ve entelektüalizme alternatif olarak öne sürdüğünü ve Husserl'in her ikisine de katılmadığını düşünürsek, bundan da Merleau-Ponty'nin kendisi için ileri sürdüğü görüşü Husserl'in zaten ilgilenip ele almış olduğu sonucu çıkar.

---

muz şey '*Urdoxa*': dünyanın gerçekliğine olan sarsılmaz inancımızdır. Husserl'in ifade ettiği gibi, 'deneyim dünyanın varlığını doğrulayan güçtür' (*Hua*, XVI, 290).

19 Husserl'in elyazmalarından yapılan bu ve sonraki alıntıdan Mensch 1988, 154 ve 118'de sırasıyla bahsedilmektedir.

20 Mensch 1988, 118'de bahsedilmiştir.

III

Öyleyse, *Algının Fenomenolojisi*'nde yeni olan nedir? Benim cevabım, bedenin özerk birimlerine, bunun açıklanma yoluna ve Merleau-Ponty'nin algı tanımında bahsedilen merkeziyete verilmesi gereken önemdir.

Algının Fenomenolojisi'ni ilk okuduğumda özellikle iki bölümden çok etkilendiğimi hatırlıyorum. İlki şudur:

> Masamın önünde durup iki elimle üzerine eğilirsem, sadece ellerim gerilir ve bedenim bir kuyruklu yıldızın kuyruğu gibi onun peşinden sürüklenir. Bu, sırtımın ve omuzlarımın nerde olduğunu bilmediğim anlamına gelmez, fakat ellerimin bulunduğu konumda tamamen işlevsiz kalmaktadırlar ve tüm duruşum onların masaya uyguladıkları güç ile yorumlanabilir.
> (*PhP*, 100/115)

Başka bir noktaya aşağıdaki bölümde değinilmektedir:

> Masamda oturuyor ve telefona ulaşmak istiyorsam, elimin ona doğru hareketi, bedenimin üst kısmının doğrulması, bacak kaslarının gerilmesi birbirleri üzerine yerleştirilmektedir. Burada kesin bir sonuç ve ilgili görevler uygun bölümlere kendiliğinden dağılmıştır.
> (*PhP*, 149/172)

Beni etkileyen ikinci kısım Merleau-Ponty'nin bir böceğin bacağını çektiğinizde tipik olarak ne olduğunu ele aldığı bölümdür: hareket etmesi açısından buradaki durumla bağdaşabilir. Ancak, böceğin iki ayağı birbirine bağlanırsa, hareketi büyük ölçüde engellenmiş olur (*PhP*, 78/90). Burada, Merleau-Ponty böceği ele alıyor olsa da, aslında bizim de temel bakımdan böyle olduğumuzu düşünmektedir. Bu bölümlerin ortaya çıkardığı şey *beden kendine nasıl baktığıdır*. Onun da *kendine ait bir yaşamı, organik birliği* vardır.

Bu bölümlerin ifade ettiği insan eylemi tanımı köklü olarak anti-'Kartezyen'dir.[21] Descartes gibi, buna benzer bölümleri zorlayıcı bulmak adına, hareket ederken aracına bağlı bir kaptanmışçasına bedenimize bağlı olduğumuz fikrini savunmak zorunda değiliz.[22] Beden hareketlerini 'salt' fiziksel ve 'gönüllü' hareketler olarak yorucu ve kısıtlı olarak sınıflandıran herhangi bir teoriye bu gibi örneklerce karşı çıkılır. Fiziksel olan kontrolden

---

21 Burada köşeli parantez kullanıyorum; çünkü Merleau-Ponty'nin örneklerinin Descartes için hiçbir sakıncası olmazdı. Descartes'a göre, zihnimiz yaptığımız şeyle alakadar olmadığı zaman bedenimiz hayvan bedenlerinin yaptığı şekilde mekanik olarak işlev görür: bakınız, örneğin Descartes'ın Fromondus için Plempius'a mektubu, 3 October 1673. Merleau-Ponty'nin buna itirazı, bedensel eylemi çok fazla irdelediği için, ve realistlerin 'nesnel' bedeni adına 'yaşayan beden'i göz ardı ettiği için olur. Descartes, *Altıncı Meditasyon*'da bedenimizde gemideki kaptan gibi olmadığımızı yazmasıyla ünlüdür. Bunu, algılama ile bağlantılı olarak iddia eder. Daha az bilinen, yönelimsel eylem açısından bedenimizle ilişkimize gelince Descartes imgeyi aktarır: *Metod Üzerine Konuşma*, Bölüm V'in son paragrafına bakınız.

22 Bu gibi durumlar Milner and Goodale 1995'te sunulmakta ve ele alınmaktadır.

yoksunken 'gönüllü' kontrolün bir kısmını elinde bulundurur. Merleau-Ponty'yi destekleyen iyi, bilimsel bir örnek de bu teoriler için aynı sorunu ortaya atar. Tutmak için bir nesneye uzandığımızda, kollarımız hareket etmeye başladığı anda parmaklarımız en sonundaki tutma eylemine uyacak bir durum alır (bakınız Jeannerod 1986). Bu gibi durumlarda parmaklarımızın başlangıç hareketinin farkında değilizdir; ona karşı hiçbir 'yönelim' ya da 'tutum-tarafı' yöneltilmez. Hal böyleyken, 'salt' fiziksel bir hareket olduğundan söz edilemez. Bu bağlamda öncelemeli (*proleptic*) vücut ayarlamalarının öznelerde uygun formlarda bulunduğu durumlar vardır. Bu özneler beyin hasarı sebebiyle bu hareketlerin yöneltildiği nesnelerin şekil, boyut ve konumlarında bilinçli 'bilişsel' farkındalığı olmayan öznelerdir.[23] Merleau-Ponty bu gibi vücut hareketlerinin 'tamamlanmış halinin sihirli' olduğunu ifade eder (*PhP*, 104/119).

Günümüzde bu konu *beden imgesi* ve *beden şeması* arasındaki zıtlık bakımından ele alınmaktadır.[24] Shaun Gallagher bu ikisi arasındaki ayrımı ortaya çıkarmak için herkes kadar çabalamıştır (bakınız Gallagher 1986). İkisinden sadece ilki 'bilinç'in kontrolü altında olan eylemin 'Kartezyen' tanımı ile tutarlıdır. Çünkü; beden imgesi, bedenimizin *zihinsel olarak yansıtıldığı* konusudur. Aksine, beden şeması Gallagher'in ifade ettiği gibi 'tutum ve hareketi gözlemleme ve yönlendirmede etkin bir rol oynar' (Gallagher 1995, 228). Bu rolü, bedenimizin bilinçli farkındalığından bağımsız olarak oynar. Sadece sıradan şekilde ve 'gönüllü' olarak, zihnimiz yaptığımız şeyde değilmiş gibi hareket etmeyiz; edim için bilinçli olarak kararlı olduğumuz zamanlarda bile, bedensel performansa ait sadece bilinçli dikkat ve gözlemden kaçan özellikler yoktur. Bedensel edimin detaylarıyla bilinçli olarak ilgilenmek sorunsuz bir şekilde uygulanmasını engeller. Beden şeması 'anonim/isimsiz bir şekilde' işlev görür. Beden şeması vücudumuzun etkin güçleriyle ilgilendiği için bütünsel iken, beden imgesi bölümseldir. Merleau-Ponty'nin bedeni bir bütün olarak ele alması, anlaşıldığı üzere beden şemasının açıkça farkında olduğunu gösterir. Bütünsel karakteri, Merleau-Ponty'nin bedenlerimizin 'bölünmemiş varlığı'nda olduğumuzu söyleyerek beden şemasından ilk kez bahsetmesine bağlı olarak belirtilir (*PhP*, 98/113). Bu konuda bahsetmiş olduğum üç örnek beden şemasının idrakini daha belirgin kılar. Daha karmaşık bir şekilde Merleau-Ponty beden imgesinin duyuların ya da zihinsel 'içeriklerin' bir derlemesi olduğunu reddeder, bu daha çok, bu duyulardan önce, bedensel duyular arasındaki çağrışımı mümkün kılan bir 'yapılanma kuralı'dır (*PhP*, 99/114).

Husserl'in yazılarında beden şemasının farkındalığıyla ilgili herhangi bir şey bulunmakta mıdır? Daha önce belirttiğim gibi bu konuya döndüm; çünkü Merleau-Ponty'de Husserl'in düşüncelerinin gelişimi olduğuna inanıyorum. Ancak, Shaun Gallagher Husserl'in hem beden şemasına benzer herhangi bir şeyi tanımadığını, hem de prensipte bunu

---

23 Merleau-Ponty, bedenin işleyişinin bu özelliğini ele alırken, kendisi *schéma corporel* terimini kullanır. Ancak, bu terim Colin Smith tarafından sürekli 'beden imgesi' olarak tercüme edilir. 'Beden şeması' çevirisini kullanmalıyım; çünkü Merleau-Ponty'nin yazdığına daha yakındır ve ele alacağım iki kavram arasındaki ayrımı farz edersek Merleau-Ponty'nin aklımda olan beden şemasıdır.

24 Bu bölümde, Husserl bilişsel eylemlerle ilgili olduğunu söylemeliyim, fakat onun iddiasının daha genel bir uygulama alanı vardır.

yapmasının engellendiğini öne sürmektedir. Buna kesinlikle itiraz etmek istiyorum. Gallagher'e göre beden şeması bilinçdışı bir beceri olduğu için transandantal fenomenolojinin metotlarınca keşfedilemez, çünkü bu ikincisi *bilinci* incelemekle sınırlıdır. Yine Gallagher'e göre Husserl için yönelimsellik, *ex nihilo*'dan –bilincin noetic edimiyle başlayan ve noemaya doğru hareket eden salt kendiliğindenlikten– ortaya çıkar. Önemli olan her şey durgun fenomenolojik görüşte, noetik edimde meydana gelir. Husserl eylemin geldiği yeri göz ardı eder (...) Beden, algılanan bir nesneye indirgenmekte ve algısal deneyimde hiçbir rolü yokmuş gibi görünmektedir.

Dolayısıyla, 'beden şemasının prenoetik rolü fenomenolojik yansımaya anlaşılamayan bir şeydir' (Gallagher 1995, 232-3). Ancak bu, bir önceki bölümde de belirtildiği gibi Husserl'in görüşünün yanlış bir şekilde yorumlanmasıdır. Husserl'in 'bilinç' olarak bahsettiği şeyin büyük bir kısmı *bilinçsizdir*. Örneğin, bilincin en önemli 'beceri'si, bütün yapılanmanın kurulduğu içsel/ruhsal zaman sentezidir. Bu bilinçli midir? Kesinlikle değildir, çünkü bu her şeyin bilincinin kendinden önceki durumudur. Aslında tüm 'pasif sentez' gündelik anlamda bilincin arkasında tamamlanmaktadır. Böyle bir sentez, benlikle hiçbir ilişkisi olmadan meydana gelir ve benliğe 'önceden verilmiş' şeyin yapılanmasına olanak tanır. Husserl, bilincin bilinçsiz olan birçok durumunu ele alır: hatıra, uyku birikimlerimiz ve tek birimlerin (monad) 'uyanık', bilinçli hayatlarından önce ve sonraki 'içedönük' durumu gibi (bakınız Smith 2003, 92-5, 202-3). Husserl'in 'bilinçsizin fenomenolojisi'nden bahsetmesi de şaşırtıcı olmaz (*Hua*, XI, 154). Üstelik şu anki incelememizle ilgili olarak, Husserl yeteneklerin transandantal bilincinin merkeziyetine sürekli vurgu yapmaktadır. Bir de şu bölümle açıklayayım: 'Etkili öznellik asıl yönelimsel hayattan daha önemlidir (...) kendi becerilerinden oluşur' (*Hua*, XVII, 218). Gallagher yorumunu savunurken, Husserl'in 'somatoloji' teriminin 'her deneysel araştırmacının kendi bedeninden etkilendiği somatik bir algı'ya dayalı olduğunu belirtir (Gallagher 1995, 232). Fakat bir şeye 'dayalı' olmak 'sınırlı' olmakla aynı şey değildir. Gallagher'in beden şemasının doğasıyla ilgili ifadeleri bedenin algısına dayalıdır, aksi takdirde onunla ilgili hiçbir şey bilmezdi. Yetenekler sadece uygulama ile fark edilebilirler ve eğer yeteneklerin farkında olmak istiyorsan uygularken bilincinde olmalıyız.

Bu yüzden Husserl beden şemasının fark edebilir. Bunu yaptığına dair bir kanıt var mı? Husserl bedenden sıklıkla bir birim olarak bahseder. Zihinde var olan şeyin beden imgesi gibi görünmesine rağmen (örn. *Hua*, XIII, 44) bazen durum böyle değildir. Örneğin, bedeni *kinaesthesis*'e bağlı olarak ele aldığında durumu böyle değildir. Beden, öğeler ve organlar *sistemi* (*Hua*, XIII, 331), algısal organların bütünü (*Hua*, IX, 196-7); ve Husserl'e göre bir şey sadece *kinaesthesis* sayesinde organ olarak görülmektedir (*Hua*, VI, 109 [107]). Her birimizde, her hareket duyusunun bir bütün olarak 'birbirine bağlı' olduğu kinestetik bir sistem vardır (*Hua*, VI, 108 [106]). Bedensel hareketlerimiz 'eksiksiz bir sistemin bütünlüğünde birleştirilmiştir' (*Hua*, IX, 197). *Gesamt* terimi –'tam' ya da 'bütün'– bu bağlamda Husserl tarafından çok fazla kullanılmaktadır. Örneğin, 'sistematik olarak kurulmuş bütün hareket duyusunun var olması'ndan (*Hua*, XI, 428), ve hareket duyusunun 'bilinen, tüm sisteminin' her bir kinestetik durumda 'hayata geçirilmesi'nden bahsetmektedir (*Hua*,

VI, 109 [107]). Bedenin kinestetik bütünlüğüne olan vurgu çok önemli değildir, çünkü normalde hareket duyusunun farkında değilizdir – bu doğrudur ve Husserl bu gerçeği vurgular (örn. *Hua*, V, 122). Beden şeması sadece dikkatli olarak resesif olmadığı için temel olarak bilinçli değildir. Onun bilincin bir köşesinde saklandığını varsaymak 'kategori hatası' olur. Böyle bir kinestetik bütünlük iki açıdan önemlidir. İlk olarak, Husserl hareket duyumu *kapsamını, beceriler* bakımından açıklar. Husserl, hareket duyumunun birleştirici 'sistemi'nin kinestetik 'yapabilirim' sistemi olduğunu söyler (*Hua*, IV, 330). Bedenle olan esas ilişki, büyük ölçüde *kinaesthesia* tarafından ifade edilen şekliyle bedene 'hükmetme' ve 'hâkim olmaya' bağlıdır. Yani, hareket ettirebildiğim şey bedenimim birleştirici sisteminin bir parçasıdır (*Hua*, IX, 107; *Hua*, VI, 220 [217]). Husserl'a göre bedenin bütünlüğü, varsayılan herhangi bir beden imgesine değil, bir çeşit beceriler dizisine bağlıdır. İkinci olarak, bu gibi 'yönetilen' eylemlerin bilinçli olarak kontrol edilmesine gerek yoktur. Öncelikle, eylemlerin çoğu alışkanlığa bağlıdır ve Husserl beni genellikle alışkanlıkların beni olarak tanımlar (örn. *Hua*, 1, §32, *Hua*, XIV, 59). Şu anki durumda, 'edimin belli alışkanlıkları' bakımından Ben'in 'durumu'nu tanımlarken buna *eylemi* de dahil edebilir (*Hua*, XIII, 244). Hepimizin 'alışkanlığa bağlı hareket duyumu' ve hareketlerin 'bilinen, alışkanlığa bağlı' sistemleri vardır (D 13 I). Kendisinin de belirttiği gibi, hepimizin *kinestetik alışkanlığı* vardır (*Hua*, VI, 109 [107]). Ayrıca 'kinestetik bileşikler' ve 'akış biçimi'nden de (*Ablaufsweise*) bahseder (*Hua*, XIII, 331). Husserl, bütün 'gönüllü' eylemlerin özne tarafından yönetildiğini düşünmez; birçok motor kompleksi bizim için 'ikinci doğa' olmuştur. Aslında Husserl açıkça irade, karar, 'bilinç'i içeren eylemi *–willkürlich–* önceki, daha basit bir formundan ayırır. 'İrade ve etkin "karar" savından önce eylem içgüdüsel olarak bulunur. Örneğin, irade dışı [*unwillkürlich*] bir şekilde 'hareket eder' ve yine aynı şekilde sigarama 'ulaşırım': onu isterim ve 'fazla düşünmeden' yaparım' (*Hua*, IV, 258). 'Bazı duyumsal dürtüler uyanır, diyelim ki sigara içme dürtüsü. Dikkatim ... tamamıyla başka yerde iken sigaraya uzanır ve yakarım ... Burada 'bilinçsiz' duygulanım ve tepki vardır *(Hua*, IV, 338). Ayrıca:

> Peki ya elimi istemeden *[unwillkürlich]* haraket ettiriyorsam? Neden hareket etmektedir? Çünkü elin konumu rahatsız edicidir. Ya da 'nedenini tam olarak birmiyorum', sebebi, ruhsal ve belirsiz alımlılık ve güdülenmede yatsa da buna dikkat etmiyordum.
>
> (*Hua*, IV, 260)

Husserl bu bağlamda güdülerin görevi olan bir 'doğal mekanizm'den bahsetmektedir ve bu 'salt doğa' düzeyinde olan 'mekanik yapan-Ben' (I-do) olarak kabul edilir (*Hua*, IV, 338). İlginç bir şekilde, Husserl Merleau-Ponty tarafından, daha önce burada belirttiğim, kuyruklu yıldızın kuyruğuna benzetilen, masaya eğilen kişi tasvirini kullanmaktadır. 'Her bir bağımsız edimin, doğada böyle bir kuyruğu vardır.' (*Hua*, IV, 339).[25]

Buna rağmen, Merleau-Ponty'de gördüğümüz asıl vurguyu bunların hiçbirinde

25 *Bakış*, Merleau-Ponty'de tabii ki çok önemli bir unsurdur; fakat bunu nesneler üzerindeki bedensel eylemler açısından tanımlar. Bakış, 'gözle görünür bir dünya ile uğraşmaktadır (PhP, 351/409). Aslında, Merleau-Ponty'ye göre bir nesneye bakmak 'o şeyin içine girmektir' (*PhP*, 67/78).

göremeyiz. Merleau-Ponty'nin görüşündeki diğer çeşitli unsurlar Husserl'in görüşünde olmayan bir beden tanımı etrafında toplanırlar. Kavramın kendisi, Husserl'in görüşünden tamamen farklı bir şekilde açıklanır. Dikkati çeken en önemli özelliklerden biri, beden ve bütünlüğünün 'varoluşsal' bir şekilde tanımlanmasıdır.

IV

Merleau-Ponty'ye göre bedenin bütünlüğü varoluşsal bir bütünlüktür. Aslında, kendi 'beden şeması' teriminin açıkladığı şey de budur. Merleau-Ponty, bedeni 'varoluş' açısından betimlerken, bedenin 'görevleri' ve 'planları' tarafından tanımlandığını söylemek ister. Örneğin, bedenin 'kesin ya da muhtemel bir göreve yönelik bir tutum gibi göründüğünü' yazar (*PhP*, 100/114). Bu nedenle, bedenin uzaysallığı 'mekân' ile değil, 'durum' ile ilgilidir. Tüm bedenin 'oluşu', 'görevlerinin sonucu oluşan bir durum'dur (*PhP*, 100/115); ve bir durum kendini 'eylem kutbu' olarak sunan nesneler bakımından kısıtlanmaktadır (*PhP*, 106/122). Bir beden şemasının olması *dünyada olmak* demektir (*PhP*, 101/115). Buna zıt olarak: beden nesneleri dikkate alarak 'kutuplaştırılan' bir şeydir ve nesnelere yönelik bir varoluşa sahip olmakla aynı şeydir (*PhP*, 101/115).

Beden şemasının doğasını açıklarken *görev*den sürekli olarak bahsedilmesi, algı konusunda Husserl ve Merleau-Ponty arasındaki en yüzeysel farklılıklardan birini akla getirir. Şöyle ki Husserl *görü*şü temel algı örneği olarak alırken ve algıyı metaforik olarak temsil etmesi için görsel terimler kullanırken, Merleau-Ponty böyle bir görevi nesneleri *kavramaya* yükler.[26] Bu terimi, sıklıkla dünya ile olan ilişkimizi, dünyada olmamızı ya da 'varoluş'umuzu temsil etmek için kullanır. Bedenim yoluyla 'dünya ile iç içeyim' (*PhP*, 303/353); ve bedeni 'dünya üzerine kapsamlı bir kavrayış' olarak betimler (*PhP*, 303/353). Bu farklılık, yüzeyselden çok daha fazladır. Gelb ve Goldstein'ın hasta bilgilerine ilişkin olarak, Merleau-Ponty somut hareketler ve kavrama eyleminin dünya ile olan alışverişimizde 'ayrıcalıklı bir konumu' olduğunu savunur (*PhP*, 103/118). Beden, *kavranacak* nesnelere doğru yükselir/ilerler? (*PhP*, 106/121). Çevremiz bir *manipulanda* dizisidir: etrafımızdaki dünya 'bedensel hareketlerin birlikte işlev gördüğü önemli hususların derlemesidir' (*PhP*, 105/121).

Husserl'da olmayan bir şekilde, Merleau-Ponty'nin algı felsefesinin temelinde *hareketlilik* bakımından düşünülen varoluş ya da dünya-içinde-olmak görüşü vardır. 'Salt halinde hareketlilik anlam verme gücünü elinde barındırır' (*Sinngebung*) (*PhP*, 142/164). Hareketlilik, "'anlam' kelimesine yeni bir anlam katar" (*PhP*, 146/170). Böyle bir hareketlilik –Husserl'in algı tanımının merkezinde oldu gibi– etkin bir hareket değil, nesneleri kavrama örneğindeki gibi onlara *yönelmiş* bir eylemdir. Bu bağlamda Merleau-Ponty ünlü *motor yönelimler*inden ve *motor yönelimselliğ*inden bahseder (örn. *PhP*, 110/127, 317/370). Hareketliliğin, 'temel yönelimsellik' olduğundan bahseder. Bilinç 'ilk olarak "düşünce" değil "yetenek" meselesidir' (*PhP*, 137/159). Hareketliliği, 'yönelimselliğin ve anlamın özgün bir biçimine dönüştürdüğü' için Grünbaum'u onaylayarak ondan sıkça alıntı yapar ve bunun 'insanı bilinç açısından değil varoluş açısından açıklamak' olduğunu ifade eder (*PhP*, 191 n1/222 n19).

Daha önce belirttiğim gibi *kinaesthesis* biçimindeki hareket Husserl'in algı tanımında tamamen merkezidir. Fakat Husserl, Merleau-Ponty'nin aksine, hareketin 'tamamında sihirsel' olduğunu söylediği nesnelere *yönelik* etkin hareket durumlarından çok, nesneleri değişik açılarda yakalamada hareketin rolüne odaklanır (*PhP*, 104/ 119). Yine de, nesnelere yöneltilmiş böyle bir eylem sadece Husserl tarafından göz ardı edilmez, yönelimsellik tanımında ona önemli bir rol verir. İkinci bölümde belirttiğim gibi, Husserl'e göre dürtü ve içgüdüler bilincin temelidir. Buna ilişkin olarak, burada önemli olan bu düzeyde sadece *kinaesthesis*'in karmaşık olması değil, doğuştan, içgüdüsel ihtiyaçları gideren güdüler sebebiyle de karmaşık olmasıdır. Bu gibi ihtiyaçlar, bizim *ilgimizi çeken* şeylere göre hareket ederek giderilir. nesneye yönelik yönelimsellik önceden şekillendiren şey, tatmin olmuş içgüdüsel eğilim 'açığa çıkması'dır. Söylediğim gibi, bu Husserl'in görüşünde olsa da Merleau-Ponty'nin felsefesindeki gibi merkezi önemde olduğu söylenemez.

Ayrıca, Merleau-Ponty bedenin bütünlüğünü Husserl'in yapmadığı bir şekilde, görevlerin kendilerini özneye sundukları bütünsel doğaları açısından açıklar. Bedenin bütünlüğü, muhtemel eyleme bağlı eşitlikler grubunun bütünlüğüdür:

> Olağan öz, bedene sadece varolan durumlar sistemi olarak değil, diğer sonlara yöneltilmiş sonsuz ve açık bir eşdeğer durumlar sistemi olarak da sahiptir. Beden şeması olarak adlandırdığımız şey bu eşdeğerler sistemi, verilmiş değişmez fakat farklı motor görevleri ani olarak devredilebilir görevlerdir.
>
> (*PhP*, 141/163)

Beden şemasıyla birlikte bedenin bütünlüğü, etkilenecek nesneleri önden varsayar. Bu nesneler, bedenimizin kutuplaştırıldığı ve bütünleştirildiği muhtemel eylem hedefleri olarak sunulurlar: 'Bedenin bütünlüğünü sadece şeyde kavrarız; ve şeyleri başlangıç noktamız olarak alırız ki ellerimiz, gözlerimiz ve diğer bütün duyu organlarımız birbiriyle değişebilen enstrümanlar olarak görünür (*PhP*, 322/375).

V

Merleau-Ponty'ye göre bedenin bütünlüğü, bedenin farklı bölümleri arasındaki görev yönelimli eşdeğerliklerin ötesine uzanır. Bedenin varoluşsal bütünlüğü vasıtasıyla oluşan farklı duyular bütünlüğü de bulunur. Duyuların bütünlüğü, 'ilk bilinçte değil bilen organizmalarla bitmeyen etkileşimlerinde altakoyma' meselesidir (*PhP*, 233/271). Merleau- Ponty'nin 'beden'den kastı, dünyaya yönelik bir planla etkileşimli tüm algısal duyularımızdır. Beden duyulararası bir sistemdir ve farklı duyular bu sistemin 'ayrılmaz bileşenleri' olduğu için iletişim kurabilirler (*PhP*, 119 n2/ 137 n48). Bu, açıkça Merleau-Ponty'nin beden şeması mefhumuyla ilgilidir: 'Beden şeması mefhumuyla sadece bedenin bütünlüğü değil, duyuların ve nesnenin bütünlüğünün de yeni bir şekilde tanımlandığını anlarız (*PhP*, 235/273). Genel olarak, algısal sentezler 'beden şemasının mantık öncesi bütünlüğü tarafından desteklenir' (PhP, 233/ 270). Yani, farklı duyular arasında olduğu gibi, bedenin göreve bağlı farklı bölümleri arasında da eşdeğerlikler vardır: 'Bedenim hazır bir duyular arası aktarım ve

eşdeğerlik sistemidir. Duyular, herhangi bir tercümana gerek duymaksızın birbirlerini tercüme ederler ve herhangi bir fikrin aracılığı olmadan birbirlerini karşılıklı olarak anlayabilirler' (*PhP*, 235/273). Ayrıca, bir nesnenin bütünlüğü bedenin bütünlüğü ile bağlantılıdır:

> Görme, dokunma ve diğer bütün duyuların tek ve aynı eylemle etkileşimli bir bedenin güçleri olması gibi, bir şeyin duyusal 'özellikleri' de birlikte tek ve aynı şeyi oluşturur. ... Bir duyuya sunulan herhangi bir nesne diğer duyuların uyumlu bir işlemi olarak görev yapar. Bir şeyi algılarım çünkü bir varoluş aslanım vardır, ve görünüşte her bir olgu güçler sistemi olarak bedenin bütünü olan bu alanın dikkatini çeker.
>
> (PhP, 317-18/370)

Husserl de fiziksel bir nesnenin 'duyular arası bir şey' olduğunu vurgular; fakat bu bütünlük, Merleau-Ponty'nin yaptığı şekilde algısal eşdeğerlikler açısından bedenin bütünlüğüyle bağlantılı olarak açıklanmaz. Üstelik, bu Merleau-Ponty'nin Husserl'in düşüncesinde olmayan duyum ikililiği (*synaesthesia*) olgusuna önem vermesine karşıdır. Merleau-Ponty, 'sesleri görüyorum ve renkleri duyuyorum demekte de bir anlam olduğunu' ifade eder (*PhP*234/272). Merleau-Ponty'ye göre böyle bir şey mümkündür; çünkü ona göre algının *kapsamı* henüz tükenmemiş bir bakımdan 'varoluşsal'dır (*PhP*, 53/ 62). Bir nesnenin ifadelerinin 'salt varoluşumuzunkiler' olduklarını yazar (*PhP*, 320/373). Bir şey bir 'varoluş biçimi' ima eder; ve bir şeyi anlamak kendi kendimize bir varoluş biçimi yürütmektir (*PhP*, 319/372). Duyusal deneyim 'bir varoluş biçimi varsayımıdır' (*PhP*, 221/257). Fakat bu gibi ifadeler gerçekte ne anlama gelmektedir? Etkin olduğumuz zaman, büyük ya da küçük ölçüde öyleyizdir. Etkin olduğumuzda büyük ya da küçük ölçüde enerji uygular ve harcarız. Herhangi bir görev büyük ya da küçük ölçüde enerji tüketimi ve görev ile uyum gerektirir. Örneğin, bir masayı odanın bir yerinden başka bir yerine geçirmekle bir çay fincanını almayı karşılaştırın. Merleau-Ponty, bu olguyu 'varoluşun titreşiminde belli bir enerjinin' (*PhP*, 80/92), kesin bir 'ivme'nin (*PhP*, 137/159), 'varoluşun belli bir ritmi' (*PhP*, 213/248) olduğunu söyleyerek ifade eder. Nesneler kendilerini eylemin merkezi olarak sunar ve görünüşleri 'varoluşumuzun ritmi'ne belli bir uyum gerektirir. Eylem her zaman belli bir enerji düzeyi içerdiği için nesneler, varoluşumuzun onlarla ilişkili olarak *değiştirilme* şekli bakımından yorumlanmalıdır. Dünya algımız, varlıkla ilk temasımız 'varoluş biçimindeki duyarlı özne tarafından bulunulan varsayım' olduğu için, Merleau-Ponty'nin bu tezin ilk bölümünde bahsettiği 'dil' *varoluş* dilidir (*PhP*, 221/257). Örneğin, nesnelerin şekil ve boyutları 'dünyayı kapsamlı bir şekilde anlama için bir yöntem sağlar' (*PhP*, 303/353). 'Duyarlı bir özellik' deneyimi, 'belli bir hareket biçimi ya da idare şeklidir (*PhP*, 234/272). Ya da daha kapsamlı olarak belirttiği gibi:

> Kırmızının tepkilerimizin alanını yükselttiğini söylediğimiz zaman, zihnimizde iki farklı olgu –kırmızılığın duyarlığı ve motor tepkileri– varmış gibi anlaşılmamalıdır. Kırmızının, bakışımızca bağlanmış ve belirtilmiş oluşumu sayesinde motor yapımızın güçlenmesi olarak anlaşılmalıdır.
>
> (*PhP*, 211/211)

Duyarlı olanın sadece 'motor ya da hayati bir önemi' değil, 'uzayda bir noktadan bize sezdirilen dünyada olmamızın belli bir biçiminden başka bir şey değildir. Bedenimiz tarafından ele geçirilmiş ve ayarlanmıştır ve bedenimizin böyle yaptığı varsayıldığı için duyarlık bir çeşit ortaklıktır' (*PhP,* 212/246). Bu açıdan *synaesthesia* bir anlam ifade eder, çünkü iki farklı 'duyu yöntem'li özellik öznedeki varoluşsal değişimi ortaya çıkarabilir. Eğer kırmızılık 'benim motor yapımın güçlenmesi' ise, bunu bir müzik aleti de yapabilir. 'Bir sesi gördüğümü belirttiğim zaman, bütün duyusal varlığımla ve özellikle *renklere* açık olan kısmımla sesin titreşimini aksettiğimi söylemek istiyorum' (*PhP,* 234/272). Rengin özü, ya da daha genel olarak dünyanın herhangi bir özelliğinin özü, Merleau-Ponty'nin iddia ettiği gibi, bizde oluşturduğu tepkiden ayrılamaz bir unsurdur. Aslında, bu böyle bir oluşumdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, dünyayı 'varoluşun donmuş yüzü' olarak tanımlayabilir (*PhP,* 234/272). Husserl ile karşılaştırıldığında, bütün bunlarla birlikte farklı olarak yeni bir filozofik ses duyduğumuzu söylemek zordur.

Sonuç olarak, Husserl ile karşılaştırıldığında Merleau-Ponty'nin görüşünde köklü olarak yeni bir şey olmadığını savundum. Aslında filozofik anlamda aynı yerde bulunmaktadırlar. Son bir kaç bölümde, *Algının Fenomenolojisi*'nde Merleau-Ponty ve Husserl'in paylaştığı temel görüşün önemli ve özgün gelişimlerini bulduğumuza inanıyorum. Bu gelişimler, bugün burada Merleau-Ponty'nin başarısını kutlamamız için geçerli sebeplerdir.

Çeviri: Sercan Öztekin

"Bir beden ne yapabilir" sorusu üzerine

Özge Ejder

> Varoluş tarzlarının, kendilerini karşılaştıracak, ayıklayacak, ve birinin diğerinden "daha iyi" olduğuna karar verecek aşkın değerlere gereksinmesi olduğunu düşünmek için en ufak bir sebebimiz bile yoktur. Tersine içkin ölçütlerden başka ölçüt yoktur; ve bir yaşam olanaklılığı, bir içkinlik planında çizdiği heraketler ve ve yarattığı yeğinliklerle kendi içinde değerlendirilir; çizmeyen ve yaratmayan ne varsa geri atılır. Bir varoluş kipi İyilik ve Kötülük'ten ve her türlü aşkın değerden bağımsız olarak iyi ya da kötüdür, soylu ya da amiyanedir, dolu ya da koftur; yaşamın ne kadar varoluş içerdiği, ne kadar yeğinleştiğinden başka ölçüt yoktur.
>
> *Gilles Deleuze, Felix Guattari* ***Felsefe Nedir***

Astra Taylor, 2008 yapımı felsefecilerle Sokrates'in ünlü "Sorgulanmamış yaşam yaşanmaya değmez"[1] sözü üzerinden gerçekleştirdiği söyleşilerden oluşan belgesel filmi "The Examined Life"ta[2] Judith Butler ve Sunaura Taylor arasında geçen bir diyaloğa yer verir. Cinsiyet çalışmalarında bedeni 21. yüzyıl felsefesine en alışılmadık ve 'garip' yerlerden dahil eden Butler ile bedensel engellilik üzerine çalışan ve kendisi de bedensel engelli olan Sunaura Taylor, Sokrates'in sözünü ettiği yaşamın ister istemez merkezi referansı olan bedenlerini San Francisco'nun sokaklarında, çıktıkları yürüyüş boyunca onlara kendisini en çok

1 Platon

2 Taylor, Astra, *The Examined Life*, Sphynx Productions, 2008.

hissettirdiği, düşündürttüğü durumlar, olaylar ekseninde sorgularlar. Beden bu söyleşi boyunca olanakları, bağımlılıkları, kuramda ve pratikte sergilediği direnç bakımından tartışılır. Belgeselin dikkat çekici şekilde görünür kılmaya çalıştığı bir diğer nokta, sıradan bir insan edimi olarak, insan olmaya atfedilmiş bir fiziksel etkinlik olarak yürüme ediminin, bir yürüyüşte birbirine eşlik eden iki insan açısından farkıdır. Bu farkın toplumsal, politik, kültürel açıdan ne kadar hızla indirgenebilir ve gözden çıkarılabilir olduğuna işaret eden Taylor'a karşı Butler bu indirgemenin direnç noktaları üzerinden örnekler verir. Taylor bir şehrin sokaklarında yürümenin engelli bir beden açısından ortaya çıkarabileceği güçlükleri aşmanın yolu olarak bedenini norm olanın dışına çıkarma gerekliliğinin altını çizer. Butler, kırıtarak yürüdüğü için dövülerek öldürülen genç bir erkeğin bu norm dışı bedensel etkinliğinin toplum açısından onu öldürerek ortadan kaldırmayı gerekli kılacak ne tür bir tehdit içermiş olabileceğini düşünmeyi önerir. Üzerinde yürünen yol ve o yolu kateden beden arasındaki ilişkide, yolun norm olanı, bedenin, o norma uydurulmak isteneni temsil etmesinden hareketle bir tahakküm ilişkisi örneklenir.

Yürüyüşün ilerleyen dakikalarında Butler, beden tartışmasını "bir beden ne yapabilir" sorusu etrafında düşünmeyi önerir. Gilles Deleuze'ün 1969 yılında yayınlanan Spinoza üzerine yazdığı kitabının bir bölümünün başlığıdır bu. Deleuze bu metinde bedeni, ideal bir model ya da öz bakımından değil de yeterlilikleri ve olanakları bakımından ele alır. Butler Deleuze'ün Spinoza okumasını ayrıntılandırmamakla birlikte bu okumanın olanaklı imalarını, bedensel farklılık ve aynılık kararsızlığında ele alır. Modern felsefe bize bu tartışmayı yoğun bir çeşitlilikte sunar aslında. Bunlardan ilk akla geleni Thomas Hobbes'a aittir. Hobbes *Leviathan*'ın 13. Bölümü olan "Mutluluğu ve Mutsuzluğu Bakımından İnsanlığın Doğal Durumu Üzerine"de insanların doğuştan eşit olduklarını iddia eder ve şöyle der;

Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, herşey gözönüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir. Çünkü bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.[3]

Hobbes, bedensel yetenekler konusundaki eşitliği, iki beden arasındaki farkın kolay indirgenebilirliğine bağlayarak temellendirmeye çalıştıkça adeta eşitlik yerine bu farkı olumlamıştır. Bedensel yeterliliği niteliksel mi yoksa niceliksel mi düşündüğünü belli belirsiz bıraktıktan sonra da hemen bir sonraki paragrafta bu eşitliği bir "daha eşit" olarak zihinsel yeterliliklerden bahsederek iyice şüpheli bir yere çekmiştir. "...zihinsel yetenekler konusunda, insanlar arasında, kuvvet bakımından olduğundan daha büyük bir eşitlik buluyorum."[4] Bu 'daha büyük eşitlik' uğruna daha az eşitlik arzeden bedensel yetenekler konusu önemsizleştirilebilir mi? Daha doğru bir deyişle böyle yaklaşıldığında daha az eşit

3 Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, İstanbul, 1992, s, 92.
4 Age., s, 92.

olanı daha eşit kılmanın olanağı nereye atfedilebilir? Yetenekleri bakımından belli ki eşit olmayan bedenler, eşit addedildiklerinde mutluluk hangi temelde sağlanır? Beden söz konusu olduğunda Hobbes'un dediği gibi herşeyi göze alarak düşünmek görünürde kolaydır sanki. Zira bedenin fiziksel sınırlılığı 'herşeyi bakımından göz önüne alınabilirliği' mümkün kılabilir gibidir. Bedenin felsefe tarihinde görece ihmal edilmiş olması, fiziksel, tensel, maddi bir varlık olarak bu "her bakımdan" ele alınmasındaki kolaylıktan mıdır? Yoksa bırakın bir aynılığa, bir eşitliğe dahi indirgemeyi güçleştiren farklılık, çeşitlilik ve çokluğundan mıdır? Hobbes'ta bu kavramların birbiri yerine kullanılmış olması ihtimali güçlüdür. Bu sebeple, bu kavramlar arasındaki ayrımların belirginleştiği yerden bedene bakan Spinoza, felsefi sorgulama için daha verimli bir zemin sunar. Gilles Deleuze'ün kendi tarihinde de önemli yer tutan beden sorunsalının Spinoza uğrağı bu makalenin ana odağı olacak.

Gilles Deleuze felsefe tarihi okumalarında Spinoza'yı diğer filozoflardan ayrı bir yere koyduğunu belirtir ve kitaplarına konu olan şeyleri ele alış tarzının eşi benzeri bulunmadığını iddia eder. Burada ilk akla gelen ima, beden konusunda da Spinoza'yı diğer filozoflardan ayıranın konunun kendisi değil, onun ele alınış tarzı olmasıdır. Zira batı felsefesi tarihine şöyle yüzeysel bir bakışla dahi Platon'dan başlayarak bedenin izini sürdüğümüzde,

bedenin özel olarak Platon'daki, genel olarak felsefe tarihindeki yeri şu pasajda belirtilenin ötesine pek geçemez; "Yaradılışları bakımından ruh ve beden beraber olduklarında tabiat sonuncuya köleliği ve boyun eğmeyi, birinciye komutanlığı ve efendiliği vermiştir. Ruh akla sahiptir, beden bundan mahrumdur. Biri buyurur öbürü onun buyruklarına uyar"[5]

Platon, beden bizi her tür arzu, istek, korku ve daha bir çok saçmalık ile doldurur, bunun sonucu olarak başkaca bir şey düşünemez oluruz diyerek düşüncenin ve bilginin önündeki en büyük engeli beden olarak tanımlanmış olur. [6] Bedenin felsefe tarihindeki bu ayrıcalıklı konumu en fazla, düşünme için en büyük engel olarak doğrudan göz ardı edilmekten, bedene dair olanın felsefenin alanına ancak felsefi olan üzerindeki -genellikle olumsuz- etkisinin sorgulanması ve aklın ve ruhun altına süpürülmesi gibi doğrudan olmayan bir tarza evrilir. Tarihsel olarak altına süpürüldüğü kavramlar bakımından ele alınışında bu hiyerarşiyi ortadan kaldıran Spinoza'dır. Bu tarzı, çağdaş kavramlara tercüme eden ve bedeni yeniden tek başına kavramsallaştıran ise Deleuze ile birlikte Felix Guattari olmuştur. Bu iddiaları Deleuze'ün *Spinoza Üzerine On Bir Ders* ve *Spinoza ve İfade Problemi*'ndeki tartışmaları ile temellendirmeye çalışabiliriz.

Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*'ne, ifadenin *Etika*'daki rolü ve önemini ortaya koyarak başlar. Buna göre Tanrı'nın sonsuz bir özü ifade eden, sonsuz sayıda sıfatın oluşturduğu bir töz olarak ele alınmasından, her sıfatın belli bir özü, belli şekillerde ifade etmesine, kadar sıfatların ifade edici doğası Etika'nın temel izleğini oluşturur. [7]Sıfatlar da ifade edicidir. Onlar da kendilerini, kiplerde ifade ederler. Deleuze düşüncenin bir kipi olarak fikrin

---

5 Platon, *Epinomis*, Çeviren: Adnan Cemgil, Milli Egitim Basımevi, İstanbul, 1943, s.23.
6 Platon, *Phaidon*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, Kemal Yetkin, Sosyal Yayınlar, İstanbul., 2001.
7 Deleuze, Gilles, *Spinoza ve İfade Problemi*, Çev. Alber Nahum, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2013, s, 16.

(ideanın) ifade edici doğasının altını Spinoza'dan bir alıntı ile çizer. "Tekil düşünceler, başka bir deyişle şu veya bu düşünce Tanrının doğasını kesin ve belirli bir şekilde ifade eden birer kiptir."[8] Bir ifade türü olarak anlaşıldığında bilgi, tek tek şeylerin bilgisinin Tanrı bilgisi ile ilişkilendirilmesini olanaklı kılar.

Tanrı fikri kendini, bütün fikirlerimizde kaynak ve neden olarak ifade eder; öyle ki, fikirlerin toplamı doğanın düzenini aynen yeniden üretir. Ve fikir de, kendi nesnesinin özünü, doğasını ya da yetkinliğini ifade eder: Bir tanıma ya da fikre, şeyin, doğasını kendinde olduğu haliyle ifade etmesi denir. Fikirler bir nesneye dair ne kadar çok gerçeklik ya da yetkinlik ifade ederlerse o kadar yetkin olurlar; öyleyse zihnin "mutlak olarak" oluşturduğu fikirler sonsuzluğu ifade ederler. Zihin şeyleri ebedilik türü altında kavrar; ama bu, bedenin özünü bu türde ifade eden bir fikre sahip olduğu için böyledir. [9]

Tanrı ve Doğa özdeşliği, doğaya ait olanın nesnel zorunluluğunu Tanrı'ya da atfettiğinden, Tanrı, Spinoza için bilmenin nesnesi haline gelir. Tek tek fikirlerde yetkinliğini ve gerçekliğini açığa çıkaran Tanrı'nın -Doğanın- fikri zihinsel olanla değil, zorunluluk olarak bedensel olanla ilişkilendirilir. Deleuze'ün okumasında beden Spinoza için felsefi bir model işi görür. *Spinoza ve İfade Problemi*'ni Türkçeye çeviren Ulus Baker, Latince *corpus* sözcüğünün de tıpkı Fransızca *corps* sözcüğünün olduğu gibi Türkçede hem cisim hem de de bedene karşılık geldiğini hatırlattıktan sonra her durumda Spinoza'nın kullandığı anlamıyla *corpus*'un bu anlam ikiliğini, salt uzam sıfatının kipi olarak düşünmemiz gerektiğini belirtir.

Bedene dair değil beden olarak bilgi, Kartezyen dualizmin Spinoza'da kırılmasını temsil eder. Düşünen şey kendini fikir sonsuzluğunda ifade eder ancak bu ifade bedende açığa çıkar. Buradan çıkan sonuçlardan birisi zihni bir edimin zorunlu olarak bedensel de bir edim, bedenin arzusunun da zihnin arzusu olmasıdır. Bir zihin üretimi olarak anlamaya meylettiğimiz fikirler, Tanrının Doğa olması ilkesinden hareketle, ilahi olanın maddi olanda ifade bulması tarzında, bedende ifade bulurlar. Bilginin, doğadaki zorunluluğunun, doğanın bir parçası olarak bedende ifade bulması diyebiliriz belki de.

Zihin ve beden -Leibniz'e atıfla- bir paralellikte işgörür ve birinin kudreti diğerininkini imler. Bedenimin başına gelen zihnimin de başına gelir. Zihne dair bilgi bedende ortaya çıkar. Bu paralellikte düşünerek artık birbirinin altına süpürülerek ehilleştirilmeye çalışılan karşıtlık hallerini yitiren dolayısıyla dualizm içinde anlaşılmayan zihin beden ilişkisinden hareket ettiğimizde, dualizmi koruyarak sağlanan kontrolü yitirmek riski belirir. Zira bedenin başına gelebilecekler dediğimizde, bunun, bedeni zihin ile karşı karşıya geldiği durumlar üzerinden değil, diğer bedenlerle karşılaşmaları bakımından anlaşılması gerekliliği doğar.

Bedensel karşılaşmaları "Spinoza: Hayatın Geometrisi" yazısında Ulus Baker şöyle anlatır:

Bizde bir tarafta dış şeyleri temsil eden, dolayısıyla "nesnel gerçekliğe sahip" fikirler, öte tarafta bu fikirlerin "belirlediği" "ruhsal haller", yani "duygular" [*affectus*] var. Günlük

8 Age., Spinoza'dan alıntı, *Ethica*, 17, E, II, 1. kanıtlama.
9 Age., s, 17.

yaşam önce fikirlerin bir akışı, bir kovalamacası, bir çağrışımlar silsilesidir –tıpkı şiir okurken imgelerin birbiri ardına ruhumuzu sarması gibi-. İkinci olarak nasıl bir fikirler silsilesi varsa, hayatımız duyguların birbirini takip edişiyle, birbirlerini yerlerinden söküp atmasıyla, birbirlerini kovalamasıyla geçer. Bu durum hem "sokakta" hem "tarihte" hem Spinoza'nın *Etika*'sının "geometrisinde" eş ölçüde geçerlidir. Ama "duyguları" belirleyecek olan fikirler gökten zembille inmezler –onlarla sokakta karşılaşırız, onlarla kitaplarda karşılaşırız, filmlerde, otobüs duraklarında beklerken, reklam tabelalarını seyrederken karşılaşırız- bu karşılaşmaların "bedensel" karşılaşmalar olmadığını söylemek budalalık değilse nedir?[10]

Bu bedensel karşılaşmalar Deleuze'ün okumasında Spinoza'nın hiç kullanmadığı bir sözcük olan varyasyon (çeşitlilik) ile açıklanır. Deleuze varyasyon rejimi bakımından bedensel karşılaşmaları düşünmeyi önerir. Fikirler sürekli birbirini takip ederler. Bu kesintisiz akışta, herhangi bir şeyi temsil eden bir düşünme tarzı olarak her fikrin belirlediği bir duygu [*affectus*] vardır. Ancak fikir ve onun belirlediği duygu arasındaki ilişki bir zorunluluk olarak değil varyasyon olarak düşünülmelidir. Spinoza, varoluşu Deleuze'e göre bu türden bir varyasyon rejimi olarak ya da kendi deyişiyle eyleme kudreti ya da varolma kuvvetinin artması-azalması olarak görür.[11]

Bu varyasyon rejimini Deleuze'ün verdiğine benzer bir örnekle açıklamak gerekirse; sokakta karşılaştığım A, kendisinden hazzetmediğim bir kişiyse, bu karşılaşmanın bende ortaya çıkaracağı A fikri bana acı verir. Bu acı beni kederlendirir ve yaşama kuvveti ve eyleme kudretinin azalmasına sebep olur. Diğer taraftan sevdiğim biriyle -yani yetkinlik ve gerçeklik derecesi daha fazla- B'yle karşılaşmamın ortaya çıkardığı B fikri beni memnun eder ve eyleme kudretimi artırır. A'dan hemen sonra B ile karşılaşmam bu kudret ve kuvvetin desteklendiği ve arttığını, tam tersi durumda da bastırıldığı, engellendiğini işaret eder. Bir ucunda kederin bir diğerinde neşenin olduğu bu salınımda bazen tek başlarına bazen de gruplar halinde savrulan bedenlere iyi karşılaşmalar örgütleme olanağını atfeder Spinoza.

Ancak sonlu varlıklar için, karşılaşmalar kadar tutkuların [passio] ve rastlantıların da söz konusu olması nedeniyle, Spinoza bilginin olumlayıcı gücünü bu tür bir örgütleme için araç olarak kullanabileceğimizi söyler. Bu noktada Deleuze Spinoza'yı farklı türden fikirler noktasında yeniden ele alır ve üç tür fikir olduğunu söyler.

Duygulardan, bir fikir türü olmak bakımından ayrı düşünülmesi gereken duygulanış [*affectio*], ikinci ve ilkinden daha az görünen bir fikir türü olarak mefhum [notiones] ve bu üç tür arasında ulaşılması en zor olan öz fikirleri, Spinoza'ya duyguların varyasyonunu kontrol edebilme ve bu salınımı neşeden yana sabitleme olanağı verir. Ancak bu salt bir olanaktır. Bu olanağın gerçekleşmesinin önünde duygulanış fikirleri seviyesini kolay geçemeyişimiz vardır. Dahası sıklıkla bu seviyede takılı kalırız. Bu birçoklarımız açısından başka türlüsünün mümkün olmadığı kanaatiyle birleşir. Bunda bir sıkıntı görmeyen de çoktur. Duygulanış fikirleri diğer iki türden farklı olarak kendini diğer bedenlerle karşılaşmalara maruz bırakan- ki corpus' u beden ve cisim olarak ele aldığımızda başka türlüsü mümkün

10 http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=8,80,0,0,1,0

11 Deleuze, Gilles, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s, 13.

değildir- her bedende kendiliğinden oluşur. Bu aşamada bedenin yeterlilik ve olanaklarını sorgulamak için ideal bir zemin teşkil eden duygulanış fikirlerine yakından baktığımızda insanın, bir beden olarak insanın ne olduğu sorusunun cevabının nasıl elimizden kaydığı açık hale gelir.

Deleuze kendi felsefesi açısından da sonra sıkça referans vereceği duygulanış fikirlerini şöyle okur; "Bir cismin, bir bedenin, [*corpus*] başka bir bedenin eylemine maruz kaldığındaki durumudur."[12] Bir başka deyişle, "Duygulanış iki bedenin, iki cismin bir karışımıdır; öteki üzerinde eyleyen dediğimiz bir bedenle berikinin izini alan başka bir bedenin. Bedenlerin her karışımına duygulanış denir"[13]. Duygulanış fikirleri bu karşılaşmada karışan bedenler söz konusu olduğunda etkileyenden çok etkilenen bedenin doğasını işaret eder. Ortaya çıkardığı bilgi türü diğer fikirlerden farklı olarak nesnesi bakımından yetkin değildir. Dolayısıyla bilgi türleri arasında en alt seviyeye yerleşir. Duygulanış fikirleri sonuca etki eden nedene dair bilgi içermediği gibi, ortaya çıkardığı bilgi temsil bakımından sorunludur. Etkileyen beden, etkilenen beden üzerindeki etkide temsil edilir, bu nedenle Spinoza bu tür fikirlere "upuygun" olmayan fikirler de der. Başta da belirttiğimiz gibi Tanrı'yı Doğa'yı kendinde bilinebilir kılması için bu temsil sorununu aşması gerekir Spinoza'nın. Nitekim bunu mefhum ve öz fikirlerini, bu türden bilmenin basamakları olarak tesis ederek yapacaktır. Dahası bu bilme seviyesinde etkilenen beden de bu etkinin nedenine dair bilgiye ulaşamadığından, bu karşılaşma onun için rastlantısal olmanın ötesine geçemez, dolayısıyla da neşe keder salınımında belirsizliğe işaret eder. Deleuze burada yine gündeliklik içinde başıma gelen bir karşılaşma örneğini kullanır ve hoşuma gitmeyen durumlarda ben de ortaya çıkan duyguyu zararlı olarak niteler zira birey olmak neşe ve keder salınımında belli bir hareket ve durgunluk oranına tutunabilmektir. Beklenmedik şekilde savrulmak bedenin bireyliğini sarsar. Burada bedenden ne anlamamız gerekir sorusuna geri dönmemiz gerekir.

Bir bedenin, ya da bir ruhun ne olduğunun kuramı Etika'nın ikinci kitabında yer alır. Spinoza'ya göre bir bedenin bireyliği şöyle tanımlanır: Belli bir bileşik ya da bileşik hareket ve durağanlık ilişkisi ya da oranı bu bedenin parçalarını etkileyen bütün değişikliklere karşı korunuyorsa bu o bedenin bireyliğidir. Yani bu söz konusu bedenin bütün parçalarını sonsuzca etkileyen bütün değişiklikler karşısında belli belli bir hareket ve durgunluk oranının korunması, sürekliliğidir bireylik.[14]

Bir parçalar sonsuzluğu olarak anlaşıldığında beden tek tek her bir parçanın bilgisinin toplamı türünden bir mutlaklıkta bilinebilir ise bunun duygulanış fikirlerinden hareketle olması pek mümkün görünmüyor. Bunun zorunlu sonucu olarak "bir beden neye muktedirdir? Neler yapabilir? Nereye kadar gücü yeter" sorularının cevabını bilemeyiz. Zira bu soruların bir bilinmez olarak imlediği şey bedenim üzerinde etki bırakan diğer bedenin ya da cismin doğasına dair bilgidir. Beden, üzerindeki etkiyi, bir eyleme kudreti ve yaşama kuvvetinin artması ve azalması olarak duyguda ifade eder. İfadede beliren artık etkileyen değil, etkilenendir, hatta ne kadar ya da nasıl etkilendiğidir. Temsil sorunu derken

12 Age., s, 19.
13 Age., s, 19.
14 Age., s, 22.

kastedilen budur. Buradan bir upuygunluk çıkmayacağı açıktır. Yine de bir upuygunluk olanağı ikinci fikir türü olan mefhum seviyesine atfedilir. Ancak yinelemek gerekirse; duygulanış fikirlerini aşmak o kadar da kolay olmayacaktır.

İnsan bedeni söz konusu olduğunda varolma kuvveti ve eyleme kudretinin diğer bir deyişle etkilenme gücünün sonlu olduğunu söyleriz zira sonsuz kudret ve kuvvet Tanrı'ya aittir. Bedenin maruz kaldığı etkiyi şu aşamada değiştirmesinin tek yolu kendisini başka bir bedensel karşılaşma içine sokmasıdır, zira aynı karşılaşmanın farklı duygu yaratması için duygulanış fikrini aşması gerekmektedir. Tam da bu sebeple başta sözünü ettiğimiz varyasyon rejimi kavramsallaştırması önemlidir. Buna göre beden hep bir duygu içindedir. Ancak bu duygu, duygulanış fikirlerinin sonucu ortaya çıkan bir duygu olduğunda bir tutku niteliğindedir. Zira pasiftirler, etkilenen bedene aittirler. Etkinin nedeninin bilgisinden bağımsızdırlar. Yani neşeli tutkular ile kederli tutkular arasında savrulurum. Oysaki der Deleuze; " kendi duygulanışlarımız veya aktif duygular kendi eyleme kudretimize sahip olmayı ve şu ya da bu noktada, eylem alanına geçmek üzere tutku alanından çıkabilmeyi varsayar. Bize kalan bunu görebilmektir"[15].

Duygulanış fikirleri nasıl geride bırakılır? Beden, pasif bir etki alan olmaktan aktif bir etki alan ve veren olmaya nasıl geçer? İnsan için kendi bedeninin, başka bedenlerin etki ettiği, duygularınm nedeni olduğu şey olmaktan kendi kendisinin nedeni olmaya geçişin olanağı nedir? İnsan hangi durumda pasif, tutku dünyasını geride bırakabilir. Bu, bedene baştan verili duygulanış fikirlerinin belirsizliğinde bir çıkış noktası, mefhum fikirleridir.

Mefhum fikirlerini Deleuze şöyle özetler;

Duygulanış fikirlerinden farklı olarak mefhum, bir bedenin başkasıyla dışsal karışımı veya bir bedenin diğeri üzerindeki etkisinin yakalanması değildir; mefhum nedenin kavranmasına yükseltilmiştir. Karışım şu ya da bu etkiye sahipse, bunun söz konusu iki beden arasındaki ilişkinin doğasına, bedenlerden birinin ilişkisinin diğerininkiyle nasıl bileştiğine bağlı olduğunu kavramaktır.[16]

Mefhum fikri karşılaşan iki beden aarasında bir upuygunluğu ifade eder. Duygulanış fikirlerinden temel farkı budur. Etki alan beden, bu etkinin nedeninin bilgisine yönelmiştir ve bu yönelimin kaynağı da öteki bedenin onda ortaya çıkardığı kudret artışıdır. Zira Deleuze'e göre eylem kudretini azaltan karşılaşmalar söz konusu olduğunda ortak bir mefhum arayışına yönelmenin önündeki engel yine eyleme kudretindeki azalmadır. Bir bedeni keder duygusu ortaya çıkarır tarzda etkileyen bir diğer beden söz konusu olduğunda, bu iki bedenin uygun olmayan bir bağıntıda karşılaşmış olduğunu düşünmemiz gerekir. Upuygunluk ancak bir ortak mefhum yakalandığında gerçekleşir. Diğer bir deyişle etkilenen bedenin, bu etkinin nedenini diğer bedende tanıması ve karşılaşmanın zemini olarak belirlemesi durumudur bu. Deleuze bu noktada çok ilginç bir örnek verir. Kederin insanı zeki kılmadığını söyler ve ekler; "Kederlenince hapı yutmuşsunuz demektir. İşte bu yüzden

15 Age., s, 31.

16 Age., s, 33 Ulus Baker'in Kabalcı Yayınları'ndan çıkan 2008 baskısı çeviride yaptığı düzeltmeler, bu makalede kullanılan ilk çeviriye uyarlanmış.

iktidarlar yönetilenlerin kederlerine ihtiyaç duyar."[17] Bir diğer örnekte de insanın tam da bu sebepten ölümü düşünmekten kaçındığını söyler. Zira ölüm kötü bir karşılaşmadır ve bu karşılaşmada ortak olan bir mefhum aramak nafiledir. Onun yerine Spinoza'nın peşinden, felsefeyi bir yaşam meditasyonu olarak görmeyi önerir. Bize uyan karşılaşmalar yapmayı bilmek gerekir zira mefhum fikirlerinin oluşturduğu upuygunluk halihazırda bizi ortak bir mefhum arayışına iten neşe duygusunun pekinleştirir.

Bu iki tür fikre ek olarak Spinoza'da öz fikirlerinin de olanağı işaret edilir. Bu aşama artık saf yeğinlikler dünyasına erişimdir. Buraya varmak için ilk ikisini geçmiş olmak gerekir. Bu, Spinoza'nın Tanrı-Doğa bilgisini bir mutlaklıkta beden modeli üzerinden mümkün kıldığı aşamadır. Aslında Deleuze'ün de sıkça vurguladığı gibi bütün karışıklığı bir tarafa Spinoza, adeta geometrik bir sistem inşaa etmektedir. Duygulanış fikirleri nedenlerin bilgisinden mahrum upuygunsuz, tek bir bedenin bilgisini, dolayısıyla tekilliği, mefhum fikirleri kollektif bir upuygunluğu dolayısıyla çoğulluğu verir. Üçüncü aşamada özler dünyası için Deleuze'ün okumasında Spinoza şunu der; "Orada...benim olan tekil öz, tanrı'nın olan tekil öz ve dışımızdaki şeylerin tekil özleri karşılıklı bağıntıları- bunların herhangi birini bilmek diğerlerini bilmeden mümkün değildir- içinde bilinir."[18]

Bir beden Spinoza'da işte bu sözü edilen tarzlarda bilebilir. Deleuze bu soruyla uğraştığı bölümde Etika'dan bir alıntı yapar; insanların çoğu ancak maruz kaldıkları zaman varolduklarını hissederler. Varoluşa ancak maruz kalarak katlanırlar; 'maruz kalmaktan çıkar çıkmaz, (cahil kişi) varolmaktan da çıkar.

17 Age., s, 35.
18 Age., s. 43

Sorunsallaşan bedenler

Judith Butler

Anladığım kadarıyla, yapısöküm hatanın, şüphesiz diğer insanların yaptıkları hatanın, açığa çıkarılması değildir. Yapısökümdeki eleştiri, yapısökümdeki en ciddi eleştiri, son derece yararlı bir şeyin, onsuz hiç bir şey yapamayacağımız bir şeyin, eleştirisidir.

__ Gayatri Chakravorty Spivak, "In a Word,"
Ellen Rooney ile röportaj

... felsefi söylem biçimlerinin "yeniden açılma" gerekliliği... Bunun bir yolu, sistematikliğin kendisinin mümkün olduğu koşulları sorgulamaktır: değişken ifadenin tutarlılığının üretildiği koşullardan gizlediği şeyi, söylemde bu koşullar hakkında her ne söyleyebilirse onu, sorgulamaktır. Örneğin, kendini üretmek, yeniden üretmek için konuşan öznenin besinini aldığı "madde"; simgelemeyi, felsefede tanımlanan simgelemeyi, yani tiyatronun mimarlığını, onun uzay-mekandaki çerçevesini, geometrik kuruluşunu, sahne donanımını, aktörlerini, onların ayrı ayrı konumlarını, diyaloglarını, aslında trajik ilişkilerini mümkün kılan, çoğunlukla saklı olan *aynayı* göz ardı etmeden, mantığa, özneye kendini iki tane yapmaya, kendini kendi ile yansıtmaya olanak sağlayan *skenografi*... Tüm bunlar sahneye yönelik müdahalelerdir; yorumlanmadan kaldıkları sürece tutarlılığı sağlarlar. Bu nedenle, söylemin "mevcudiyetlik" değerine bağlı kalmadan her bir söylem biçiminde tekrarlanmalıdırlar. Felsefe tarihinde isimleri belli bir dönemi tanımlayan kişilerle başlayarak, her bir filozof için, maddesel birleşmeden nasıl kopulduğunu (il faut repèrer comment s'opère la coupure d'avec la contiguité materielle), sistemin nasıl bir araya geldiğini, speküler ekonominin nasıl işlediğini göstermek durumundayız.

Luce Irigaray, "The Power of Discourse"

Son yıllarda bazı feminist kuram çevrelerinde, bedeni, çoğunlukla postyapısalcılığın dilsel idealizmi olarak nitelenen şeyden kurtarma çağrıları söz konusudur. Bir başka çevrede ise, filozof Gianni Vattimo, metinsel bir oyun olarak anlaşılan postyapısalcılığın *maddenin* ayrılmasını çağdaş bir sınıflama olarak belirttiğini savunmuştur. Vattimo, [aynı zamanda] şunu savunur: postyapısalcılığın daha fazla etik ve politik değerler tasarısına dönüşmesi için şimdi yeniden formüle edilmesi zorunlu olan şey, bu kayıp maddedir.[1] Bu tartışmadaki terimler zordur ve değişkenlik gösterir, çünkü hangi durumda olursa olsun "postyapısalcılık" terimiyle kimin ya da neyin belirtildiğini bilmek zorken belki de "beden" göstergesi altında neyin düzeltileceğini bilmek çok daha zordur. Bu iki gösteren, bazı feministler ve eleştirel kuramcılarca esasen birbirlerine karşıt olarak [düşmanca] görülmüştür. [Bu konuyla ilgili] şu şekilde uyarılar duyulur: Eğer her şey söylemse, beden nedir? Eğer her şey metinse, şiddet ve bedensel yaralanma nedir? Postapısalcılıkta ya da postyapısalcılık için bir şey *maddesel* hale gelir mi?

Bence, eleştirel bir uygulama olarak devam etmesi için, feminizmin kadın bedeninin cinsiyetlendirilmiş özgüllüğüne dayandırılması gerekir. [Biyolojik açıdan] cinsiyet sınıflaması [toplumsal ve kültürel açıdan] cinsiyet gibi ifade edilse de, [bu biyolojik] cinsiyet, taşıdığı kültürel yapılar için, indirgenemez bir çıkış noktası olarak görülmelidir. Biyolojik cinsiyetin bu maddesel açıdan indirgenemezliği varsayımı, çeşitli türlerin toplumsal açıdan cinsiyet analizinin yanı sıra feminist epistemoloji ve etiğini de temellendirip [bu analiz, epistemoloji ve etiğe] onay vermiş gibi görünmektedir. Bu tartışmadaki terimleri yerlerinden etme çabasıyla, nasıl ve niçin [bu] "maddeselliğin" indirgenememe işareti haline geldiğini sormak istiyorum; yani, biyolojik cinsiyetin maddeselliği nasıl sadece kültürel yapıları taşıyan ve böylece bir yapı olamayan [bir olgu] olarak anlaşılır? Bu hariç tutmanın konumu nedir? Maddesellik, yapılanma sürecinin dışında bırakılmış bir mekan ya da yüzey midir, ki bu mekan ya da yüzeyle ya da bu mekan ya da yüzey üzerinde yapı işler? Bu [...], yapının onsuz işleyemeyeceği, etkinleştirici ve belirleyici bir dışarıda bırakma mıdır? Bu yapılanmamış maddesellik mekanında ne yer alır? Bu mekanı yapının kendisinin dışında ya da altında konumlandırarak ne tür yapılar dışarıda bırakılmıştır?

Daha sonra [şuna değinmek istiyorum:] söz konusu olan şey kültürel yapının kuramından ziyade, yapının skenografi ve topografyasının göz önünde bulundurulmasıdır. Yapılılık ve maddeselliği birbirlerine zıt kavramlar olarak düşünürsek, bu skenografi, ayrık olarak kalan bir güç matrisi olarak ya da ayrık olarak kalan bir güç matrisi ile düzenlenir.

Maddeselliğin yerine, kişi, politik "indirgenemezler" olarak işleyen diğer temelci öncülleri araştırabilir. Özne kavramının temelci bir öncül farz edilmesiyle ya da biyolojik anlamda cinsiyet ve toplumsal ve kültürel anlamda cinsiyet arasındaki sürekli [ve devamlı] farkı sürdürme çabalarıyla ortaya çıkan kuramsal zorlukları tekrarlamak yerine, maddeye ya da biyolojik cinsiyetin maddeselliğine başvurmanın, feminist eylemi temellendirdiği söylenen bu indirgenemez özgüllüğü oluşturmada gerekli olup olmadığı sorusunu or-

1 Gianni Vattimo, "Au dela du matière et du text," in *Matière et Philosophie* (Paris: Centre Georges Pompidou, 1989), p. 5.

taya atmak istiyorum. Ve burada soru, ne kadın hakkında konuşmanın gerekli olup olmadığı sorusu ne de maddeye atıfta bulunmanın zorunlu olup olmadığı sorusudur. Bu [kadın hakkında] konuşmak [zaten] söz konusu olacaktır ve feminist sebeplerden ötürü olmalıdır da; kadın sınıflaması, yapısökümle yararsız hale gelmez; aksine, kullanımları artık "gösterge" olarak somutlanmayan [ve maddeleşmeyen bir] kadın sınıflaması haline gelir ve bu kadın sınıflaması önceden hiçbirimizin öngöremeyeceği yollarda ifade edilmeye [...] başlama şansı bulur. Hem bu terimi kullanmak, bu terimi adeta kullanılıp konumlandırılırkenki gibi tedbirli bir şekilde kullanmak, hem de, dışlayıcı faaliyetleri ve "kadınların" feminist yakarışlarını oluşturan ve sınırlayan farklı güç ilişkilerini sorgulayan eleştiriye bu terimi maruz bırakmak, kuşkusuz, olası [bir durum] olmak zorundadır. Spivak'ın yukarıdaki alıntısını farklı bir şekilde ifade edecek olursak,bu, yararlı bir şeyin [ve] onsuz yapamayacağımız bir şeyin eleştirisidir. Aslında, feminizmin, bu eleştiri olmayınca, demokratikleştirici potansiyelini kaybeden bir eleştiri olduğunu savunuyorum. [Bu kaybetme olayı da,] dışarıda bırakılanların işin içine katılıp kullanılmasının – değerlendirilmesinin ve dönüştürülmesinin – reddiyle gerçekleşir.

Benzer bir şey [de], "onsuz hiçbir şey yapamayacağımız bir şey" olma olasılığına sahip maddesellik kavramı için de geçerlidir. Maddeselliğe başvurmanın ne anlama geleceği .. Çünkü maddenin bir (aslında birden fazla) tarihi olduğu ve maddenin bu tarihinin cinsel ayrımın uzlaşmasıyla kısmen belirlendiği, en baştan beri bellidir. Bu terimin söylendiği kullanımları önceden tasarlayan ve sınırlayan [biyolojik anlamda] cinsiyet ve cinsellik hakkındaki söylemler yoluyla maddenin tamamen [bu kullanımlara] yerleştirildiğini sadece ortaya koymak için, cinsel ayrım hakkındaki iddialarımızı temellendirmek üzere, söylemden önce maddeye geri dönebiliriz. Dahası, sadece, *maddenin kendisinin*, çağdaş yakarışlarda farkında olmadan *tekrarlanan birtakım ihlallerle kurulduğunu* ortaya çıkartmak için, birtakım zarar ya da ihlalleri temellendirmek veya doğrulamak amacıyla maddeye başvurabiliriz.

Aslında, kurucu tarihinde bu "indirgenemez" maddeselliğin, sorunlu bir cinsiyetlendirilmiş matris yoluyla oluşturulduğu gösterilirse, değişken eylem – ki madde bu değişken eylemle indirgenmez olarak ifade edilir – aynı anda cinsiyetlendirilmiş matrisi varoluşsal olarak ifade eder ve bu matrisi yerine yerleştirir. Ve bu matrisin kurulu etkisi, bedensel yaşamın kesin olarak temeli olarak kabul edilirse, bu matrisin soykütüğünün eleştirel araştırmanın dışında bırakıldığı görülür. Postyapısalcılığın tüm maddeselliği dilbilimsel [ifadeye] indirgediği iddiasına karşın, maddenin yapısökümünün, bu terimi olumsuzlamak ya da onun kullanışlığından kurtulmak anlamına gelmediğini göstermek gerekir. Bedenin indirgenemez maddeselliğinin feminist eylem için gerekli bir önkoşul olduğunu iddia edenlere karşın, son derece önemli maddeselliğin, feminizm için son derece sıkıntılı olan kadına dair olanın dışlanması ve aşağılanması yoluyla oluşturulabileceğini düşünüyorum.

Burada, kuramın özelliklerinin, bir yandan maddeselliği *varsayarak* ve diğer yandan onu *reddederek [olumsuzlayarak]* yok olmayacağını da açıkça belirtmek kuşkusuz gereklidir. Benim amacım burada tam olarak ikisini de yapmak değildir. Bir varsayımın doğruluğunu sorgulamak, onu ortadan kaldırmak ile aynı şey değildir; aksine, bu varsayımı, metafiziksel yerleştirmede ve bu yerleştirme yoluyla hangi politik çıkarların teminat altına alındığını

anlamak için, bu metafizik boyutundan kurtarmak ve böylece bu terimin daha farklı politik amaçlar içerip bu amaçlara hizmet etmesine izin vermek demektir. Beden meselesini sorunsallaştırmak, epistemolojik kesinliğin ilk kaybını gerektirebilir, fakat kesinlik kaybı politik nihilizmle aynı anlama gelmemektedir. Aksine, böyle bir kayıp, politik düşünmede önemli ve umut verici bir değişimi gösterebilir. "Maddenin" bu düzeninin bozuluşu, yeni olasılıkların başlangıcı, bedenin maddeleşmesinde yeni yollar olarak anlaşılabilir.

Göstergeden önce belirlenen beden, her zaman [bir] *öncül olarak konumlandırılmış* ya da *gösterilmiştir*. Bu imlem [yani, gösterme], kendi prosedürünün bir *sonucu* olarak, aynı anda kendi eyleminden önce geleni açığa çıkarma iddiasında bulunan bedeni üretir. Eğer imlemeden önce gelen bu imlenen [gösterilen] beden imlemenin bir sonucu ise, o zaman, göstergelerin sanki bedenlerin gerekli aynalarıymış gibi bu bedenlerin arkasından geldiği iddiasında bulunan dilin mimetik ya da temsili konumu aslında hiç de mimetik değildir. Tam tersine, dilin bu konumu üretken ve kurucudur, hatta, bu imleme eylemleri bedeni sınırlandırıp onun çerçevesini çizdiği ve daha sonra da bedeni her türlü imlemenin öncülü olarak kabul ettiği ölçüde, dilin bu konumunun *edimsel* olduğu bile iddia edilebilir.[2]

Bu, bedenin maddeselliğinin, birtakım gösterene indirgenen tamamen ve sadece dilsel bir sonuç olması anlamına gelmez. Böyle bir ayrım, gösterenin kendi maddeselliğini yok sayar. Böylesi bir düşünce, aynı zamanda, baştan beri imlemeye bağlı olan maddeselliği anlamaya engel olur ve maddeselliğin ve imlemenin ayrılmazlığının kolay bir iş olmadığını da anlamaya engel olur. Dil yoluyla maddeselliği dilin dışında konumlandırmak, yine de bu maddeselliği konumlandırmak anlamına gelir ve böyle konumlandırılan maddesellik, bu konumlandırmayı kendi kurucu koşulu olarak devam ettirecektir. Derrida maddenin radikal ötekiliğine yönelik soruyu şu şekilde yanıtlar: "tamamen dış diye bir kavram olup olmadığından bile emin değilim."[3] Madde kavramına sahip olmak, bu kavramın korumakla yükümlü olduğu dışsallığı kaybetmesi anlamına gelir. Dil tamamen maddeselliğe göndermede bulunabilir mi, ya da dil maddeselliğin görülebileceği asıl koşul mudur?

Madde bir kavram haline gelince madde olmaktan çıkıyorsa ve maddenin dile yönelik dışsallık kavramı her zaman sonsuz olandan daha az bir şeyse, bu "dışarıdanın" konumu nedir? Bu "dışarıda", kendi ayrıntılı ve tutarlı sistematikliğinin görüntüsünü etkilemek için felsefi söylemle mi üretilir? Felsefenin sınırlarını sürdürmek ve korumak için felsefi uygunluktan dışlanan nedir? Ve bu yadsıma [ve dışlama] nasıl geri gelir?

---

2 Kadın bedeninin muzdarip olduğu maddesel hasar hakkında düşünmek üzere postyapısalcığın kullanılış şekli üzerine daha fazla tartışma için, benim Judith Butler ve Joan Scotts'un editörü oldukları *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge), 1992, pp. 17-19'daki "Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism," çalışmamın son bölümüne göz atınız. Ayrıca, aynı ciltteki Sharon Marcus, "Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention," pp. 385-403'e de göz atınız.

3 Jacques Derrida, *Positions*, Alan Bass, ed. (Chicago: University of Chicago, 1978), p. 64. Bir sonraki sayfada Derrida şöyle yazar: madde kavramının metafizik ya da metafizik olmayan olup olmadığını söylemeyeceğim. Bu karşı koymadığı işe bağlıdır ve biliyorsunuz ki yazının, kalıntının, metnin vb. ideal olmayan dışsallığının kendilerini işten, Hegelci bağlantılarının dışında düşünülmesi gereken değerden asla ayırmamaları gerektiği konusunda durmaksızın ısrar ediyorum.

KADINLIK MESELELERİ

Kadınlığın maddesellikle klasik ilişkisi, maddeyi *mater* ya da *matrise* (ya da rahime), ve böylece yeniden üretim sorunsalına bağlayan birtakım etimolojiye dayandırılır. Maddenin, *oluşum* ya da *kaynaklanma* alanı olarak, klasik şekillenişi, nesnenin ne olduğu ya da ne anlama geldiği, onun kaynak ilkesine başvurmayı gerektirdiğinde, özellikle önem kazanır. Bariz bir şekilde yeniden üretimle ilişkilendirilmediğinde, madde kaynaklanma ve nedensellik ilkesi olarak genelleşir. Yunancada *hyle,* nedensel ve açıklamalı bir başlangıç [köken], gelişme ve teleoloji ilkesi olmasının yanı sıra, çeşitli kültürel yapıları oluşturan tahta ya da kereste anlamına da gelir. Bu madde, köken ve önem arasındaki bağ, klasik Yunan maddesellik ve önem kavramlarının ayrılmazlığını öne sürer. Bir nesnede sorunsallaşan şey o nesnenin maddesidir.[4]

Latince ve Yunancada madde (*materia* ve *hyle*), ne basit ve mantıksız bir pozitiflik ya da imlem ne de dışsal bir imlemi bekleyen boş bir yüzey ya da tahta anlamına gelir, aksine madde bir şekilde her zaman geçici ve zamansal olandır. Bu, madde geleceği varsayan ve [geleceğin oluşumuna] yol açan bir dönüşüm prensibi olarak düşünüldüğünde, Marx için de geçerli bir durumdur.[5] Bu matris, birtakım organizmaların ya da nesnelerin gelişimini başlatan ve canlandıran yaratıcı ve şekil veren bir ilkedir. Dolayısıyla, Aristoteles için, "madde olasılıkken [*dynameous*], form gerçekliktir."[6] Yeniden üretimde, kadınların maddeye, erkeklerin ise forma katkıda bulundukları söylenir.[7] Yunanca *hyle* kelimesi,

4 Biçim/madde ayrımının eril politikanın üretiminde nasıl önemli olduğuna dair ikna edici analiz için, Wendy Brown'ın *Manhood an Politics* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1988), pp.87-91'indeki Machiavelli tartışmasına bakınız.

5 Marx'ın Feuerbach'taki nesneyi bu nesnenin nesnelliği ve maddeselliğinin bir parçası olarak yapılandıran ve doğasında barındıran pratik eylemi doğrulayan maddeselliğe çağrıda bulunduğu ilk tezine bakınız: Bütün önceki (Feuerbach'ınki de dahil) maddeselliklerin asıl kusuru, nesnenin, gerçekliğin, duygusallığın, *nesne* ya da *algı* (*Anschauung*) olarak algılandığı, fakat *duygusal bir insan aktivitesi, eylemi (Praxis)* olarak, öznel olarak, algılanmadığıdır (Karl Marx, *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*, tr. Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat [New York: Doubleday,1967], p. 400. Eğer materyalizm praxisi nesnelerin kendi maddesini oluşturan bir şey olarak ele alırsa ve praxis toplumsal olarak transformatif bir eylem olarak anlaşılırsa, o zaman bu eylem maddeselliğin kendisinin oluşturucusu olarak anlaşılır. Praxise uygun olan bu eylem, yinede, herhangi bir nesnenin ilk durumdan genellikle doğal olandan toplumsal duruma dönüşüm olarak anlaşılan ikincisine dönüşümünü gerektirir. Fakat aynı zamanda soyutlanmış toplumsal durumdan soyutlanmamış toplumsal duruma dönüşüm olarak da anlaşılır. Her iki durumda da, Marx'm önerdiği bu yeni materyalizm türüne göre, nesne sadece dönüştürülmez, fakat büyük ölçüde nesnenin kendisi dönüşebilir bir eylemdir ve dahası onun maddeselliği ilkinden ikincisine olan bu geçici hareket yoluyla kurulur. Diğer bir deyişle, nesne *geçici dönüşüm* alanı olduğu ölçüde *maddeselleştirir*. Bu durumda nesnelerin maddeselliği, hiçbir durumda statik, uzaysal ya da verili değildir, fakat dönüşebilir aktivite olarak bu aktivitede kurulur. Maddenin geçiciliğin tam bir incelemesi için Ernst Bloch'un *The Principe of Hope*, tr. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986); Jean- François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, pp. 8-23'e bakınız.

6 Aristoteles, "De Anima," The Basic Works of Aristotle, tr. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), bk.2, ch.1, 412a10, p.555. Aristoteles'in diğer eserleri buradan alıntılanacaktır.

7 Bakınız Thomas Laquer, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), p.28; G.E.R. Lyod, *Science , Folklore, Ideology* (Camb-

kullanılma yolunda ağaçtan çok daha önceleri kesilmiş, araç haline gelmiş ve gelebilir, insan eliyle yapılmış bir tahtadır. Latincede *materia*, nesnelerin yapıldığı malzeme anlamına gelir. Yani, sadece ev ve gemi [yapımında kullanılan] kereste değil, aynı zamanda bebek ve küçük çocuklar için besin yerine geçebilecek her şey, [yani] annenin bedeninin uzantıları olan besinler, anlamına da gelir. Maddenin, yukarıda belirtilen durumlarda, anlaşılabilirlik ilkesini de yerine getiren şeyi yaratmak ve oluşturmak için belli bir kapasiteyle donatıldığı gözlemlendiği sürece, madde, bu terimin daha modern deneysel konuşlanmalarından çoğunlukla yoksun bırakılmış belli bir yaratı ve rasyonellik gücü ile [...] tanımlanır. *Sorunsallaşan/Maddeleşen bedenlerin* klasik bağlamları içinde konuşmak hiç de boş ve gereksiz bir [şey] değildir, çünkü maddesel olmak, maddeleşme prensibinin tam olarak bedene ve onun anlaşılırlığına yönelik sorunsallaşan şey olduğu noktada maddeselleşmek anlamına gelir. Bu bağlamda, bir şeyin önemini [ve anlamını] bilmek, nasıl ve niçin maddeleştiğini bilmek [ve] "maddeleşmek/sorunsallaşmak" [ifadesinin] nerede "maddeselleşmek" ve nerede "anlamına gelmek" anlamına geldiğini bilmektir.

Kuşkusuz hiçbir feminist, bedenin "maddeselliğini" yeniden düşünmek amacıyla Aristoteles'in doğal teleolojilerine kolayca geri dönmeyi desteklemeyecektir. Fakat ben, Aristotelesçi terminolojinin olası ve çağdaş bir biçimde yeniden konuşlanmasını ortaya koymak amacıyla, Aristoteles'e göre beden ve ruh arasındaki ayrımı, Aristoteles ve Foucault'yu kısaca karşılaştırarak göstermek istiyorum. Bu kısa kıyaslamanın sonunda, daha sonrasında Plato'nun *Timaeus* [adlı eserindeki] maddeselliğinin Irigaray'ce yapısökümünün uzun bir tartışmasına yol açacak olan kısa bir Foucault eleştirisi sunacağım. Bu [maddeselliğin Irigaray'ce yapsökümü] analizi bağlamında, (her ne kadar Aristoteles'te de açıkça görülse de) maddeselliğin oluşumunda toplumsal açıdan cinsiyetlendirilmiş matrisin nasıl iş başında olduğunu ve feministlerin, maddeselliği indirgenemez bir şey olarak görmelerine yönelik ilgilerinden ziyade, onun oluşumunun eleştirel soykütüğünü göstermekle ilgilenmeleri gerektiğini açığa kavuşturmak istiyorum.

ARISTOTELES/FOUCAULT

Aristoteles'e göre ruh, tamamen gizil ve gerçekleşmemiş olarak anlaşılan maddenin gerçekleşmesine işaret eder. Bunun sonucu olarak, *de Anima*'da ruhun, "doğal olarak organize edilmiş bedenin ilk gerçekleşme aşaması" olduğu görüşünü devam ettirir ve [Aristoteles] şöyle devam eder: "Bu nedenledir ki ruhun ve bedenin bir olup olmadığına yönelik soruyu gereksiz olarak düşünüp tamamen [bu soruyu] yokmuş kabul ederiz: [çünkü] bu, bir mumun ve ona kalıpla verilen şeklin bir olup olmadığını, ya da genellikle bir şeyin maddesi [*hyle*] ile maddesi [*hyle*] olduğu şeyin bir olup olmadığını sormak kadar anlamsızdır."[8] Yunancada "kalıp" [ifadesine] bir gönderme yoktur, fakat "kalıpla verilen şekil" ifadesi tek bir

ridge: Cambridge University Press, 1983). Bakınız Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale university Press, 1985); Mary O'Brian, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge, 1981).

8 Aristoteles, "De Anima," bk.2, ch.1, 412b7-8.

terim ile, "*schema*" ile ifade edilir. *Schema*, biçim, şekil, desen, görünüş, giyim, jest, uslamlama şekli ve dilbilgisel biçim anlamına gelir. Eğer madde asla *şema*sız ortaya çıkmıyorsa, bu, onun sadece belli bir dilbilgisel biçimle ortaya çıktığı ve tanınırlık ilkesinin, tipik jestlerinin ve alışılagelmiş giyiminin maddeyi oluşturan şeyden ayrılmaz olması anlamına gelir.

Aristoteles'te maddesellik ve anlaşılabilirlik arasında çok büyük bir ayrımla karşılaşmayız ve Aristoteles, başka sebeplerden dolayı, feminizmin tekrar ele geçirip düzeltmeye çalıştığı bir çeşit "beden" [kavramını] ortaya koymaz. Bir bedenin gelişimine anlaşılırlık ilkesini yüklemek, tamamen biyolojik bir mantıkla dişil gelişimi açıklayan doğal bir teleoloji stratejisidir. Buna dayanarak, kadınların tam olarak üreme alanıyla sınırlandırılmış belli sosyal görevleri yerine getirmekle yükümlü oldukları ve diğer görevleri yerine getirmekle aslında yükümlü olmadıkları iddia edilmiştir.

*Şema*nın Aristotelesçi tasarımını, kültürel açıdan değişkenlik gösteren biçimlendiricilik ve anlaşılırlık ilkeleri bağlamında tarihselleştirebiliriz. Bedenlerin *şema*sını gücün/söylemin tarihsel açıdan rastlantısal bağı olarak anlamak, Foucault'nun *Disiplin ve Ceza*'sında mahkumun bedeninin "maddeselleşmesi" olarak tanımladığıyla benzer bir şeye varmaktır. Bu maddeselleşme süreci *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin son bölümünde, Foucault'nun bedenlerin en maddesel ve hayati olanla nasıl donatıldığını [ve kuşatıldığını] araştıracak olan "bedenlerin tarihi" çağrısıyla da yer almıştır.[9]

Bazen Foucault'ya göre beden, bedeni kuşatmalar alanı olarak gören güç ilişkilerinden ontolojik olarak ayrı olan bir şeydir. Fakat *Disiplin ve Ceza*'da maddesellik ve kuşatma arasındaki ilişkinin farklı bir şekilde biçimlendiğini görüyoruz. Burada ruh, bedenin işlendiği ve şekillendiği bir güç aracı olarak ele alınmaktadır. Bir bakıma, ruh, bedenin kendini üretip gerçekleştirdiği güçle donanmış bir şema gibi davranır.

Foucault'nun "ruha" yönelik göndermelerini, Aristotelesçi formülasyonun kapalı bir şekilde yeniden işlenmesi olarak anlayabiliriz. *Disiplin ve Ceza*'da Foucault "ruhun" normatif ve normalleştirici bir ideale dönüştüğünü – ki bu ideale göre bedenin eğitilip, şekillendirilip, işlenip, donatıldığını – savunur; bu, bedenin etkin bir biçimde maddeselleştiği, tarihsel olarak özgül hayali bir idealdir (*idéal speculatif*). Hapishane reformu [...] göz önünde bulundurulduğunda, Foucault şunları ifade eder: " Özgürleşmeye davet ettiğimiz, bizim için tanımlı insan, zaten kendi içinde kendinden çok daha derin bir tabi olmanın [*assujettissement*] sonucudur. İçinde bir 'ruh' vardır ve bu ruh onu, gücün bedenin üzerinde yaptığı egemenlikte bir unsur olan varoluşa taşır. Ruh, politik anatominin bir sonucu ve aracıdır; ruh, bedenin hapishanesidir."[10]

Bu "tabi olma", ya da *assujettissement*, sadece bir itaat değil, aynı zamanda öznenin güvenliğini ve devamlılığını sağlayan, onu konumlandıran ve özneleştiren [bir durumdur]. "Ruh [mahkumu] var eder"; ve tam olarak Aristoteles'inki gibi olmasa da, Foucault tarafından bir güç aracı olarak tanımlanan ruh, bedeni biçimlendirir ve onun sınırını çizer, onu bir kalıba sokar ve onu kalıba sokarken onu var eder. Burada "varlık/var etme",

9 Foucault, *The History of Sexuality, Volume One*, p.152.[...]

10 Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison (New York: Pantheon, 1977), p.30. [...]

ontolojik ağırlığı varsayıldığı için değil de [kendisine] her zaman bahşedildiği için, tırnak içerisinde ifade edilmelidir. Foucault'ya göre bu bahşedilme sadece bir güç işlemi içinde ve güç işlemi yoluyla gerçekleşebilir. Bu işlem, hükmettiği özneleri üretir; yani, bu öznelere, biçimlendirici ilkeleriyle etkili zorunlu güç ilişkileri içinde ve bunlar aracığıyla hükmeder. Fakat güç, [...] bedenleri şekillendiren, onların devamlılığını sağlayan, onları ayakta tutan ve düzenleyen bir şeydir; açıkçası güç, bedenlerin üzerinde onlara ayrı nesnelermiş gibi davranan bir özne değildir. Bizi bu şekilde konuşmaya zorlayan dilbilgisi, dışsal ilişkilerin metafiziğini [bize] dayatır, ki bu dışsal ilişkilerin metafiziği sayesinde güç beden üzerinde etki eder fakat bedeni şekillendirmez. Foucault'nun sorguladığı da gücün dışsal bir ilişki olduğu görüşüdür.

Foucault'ya göre güç, öznenin kendi maddeselliğinin kuruluşunda ve aynı anda özneleşmenin "öznesine" biçim veren ve onu düzenleyen ilkede işler. Foucault sadece mahkumun bedeninin maddeselliğine değil, aynı zamanda hapishane bedeninin maddeselliğine de göndermede bulunur. Bunu şöyle ifade eder: hapishanenin maddeselliği gücün vektörü ve aracı olduğu ölçüde [*dans la mesure où*] kurulur.[11] Sonuç olarak, hapishane, *güçle donatıldığı* ölçüde *maddeselleşmiştir*; ya da dilbilgisel olarak doğru ifade etmek gerekirse, maddeselleşmesinin öncesinde hapishane yoktur. Onun maddeselleşmesi güç ilişkileri ile donatılmasıyla eş sürelidir ve maddesellik bu donatılmanın sonucu ve ölçüsüdür. Hapishane, sadece güç ilişkileri alanında, daha da belirgin [şekilde ifade edersek], bu ilişkilerle donatıldığı ve doyurulduğu ölçüde, ki bu doyurmanın kendisi biçimlendiricidir, var olur. Burada beden, kendisinin dışında olan güç ilişkileri ile donatılmış bağımsız bir maddesellik değildir, fakat maddesellik ve donatmanın eş süreli olduğu bir şeydir.

"Maddesellik", gücün belli bir sonucuna ya da aksine [bu maddeselliğin] biçimlendirici [ve] oluşturucu sonuçlarında bir güce işaret eder. Güç, sorgusuz sualsiz kabul edilen bir ontoloji, bir anlaşılabilirlik ve nesne alanı kurarak başarılı şekilde işlediği sürece, [bu gücün] maddesel sonuçları, maddesel bilgi veya birincil veriler olarak ele alınır. Bu maddesel pozitiflik söylemin ya da gücün dışında, onların tartışılmaz referansları ve aşkın gösterilenleri olarak ortaya çıkar. Fakat bu ortaya çıkma tam olarak güç/söylem rejiminin belli edilmediği ve sinsice etkin [halde olduğu] zamana karşılık gelir. Bu maddesel sonuç epistemolojik bir çıkış noktası, birtakım politik tartışmaların olmazsa olmazı [*a sine qua non*] olarak ele alındığında, bu, oluşturulmuş sonucu birincil veri olarak kabul ederek kendisini oluşturan güç ilişkilerinin soykütüğünü başarılı bir şekilde gizleyen ve maskeleyen deneyci bir temelcilik hareketidir.[12]

---

11 "Mesele, hapishane ortamının çok sert ya da steril, çok ilkel ya da çok etkili olup olmaması değildi, aksine onun kendi maddeselliğinin bir güç aracı ya da vektörü olmasıydı [...]," *Discipline and Punish*, p.30 [...].

12 Bu, "maddeselliği", sebebi olduğu söylemin bir sonucu yapmaz; aksine bu, "sonuç" kavramının yeniden çalışılması yoluyla sebepsel ilişkinin yerinden edilişidir. Güç, onun sonuçlarıyla ve onun sonuçlarında kurulur, ki burada bu sonuçlar gücün kendi gizli çalışmalarıdır. Sürerli olarak ele alınan, özellikleri ya da modlarından birinin gizleme olduğu bir "güç" yoktur. Gizleme, "bilenlerin" epistemik alan ve dizisinin oluşumu ve biçimlenmesi yoluyla işler; bu alan ve bu özneler prediskursif veriler olarak düşünüldüğünde, gücün gizleme gücü başarıya ulaşır. Söylem alanı belirler ki burada güç

Foucault maddeselleşme sürecini söylem ve gücün kuşatması olarak gözlemlediği sürece, üretken ve biçimlendirici olan bu gücün boyutuna dikkat çeker. Maddeleşenin alanını neyin sınırladığını ve Aristoteles'in ortaya attığı ve Althusser'in atıfta bulunmakta gecikmediği maddeselleşme *kiplerinin* var olup olmadığını sormamız gerekir.[13] Maddeselleşme ne dereceye kadar maddeselleşmeye tam olarak direnen ya da tamamıyla maddesel olmadan kalan radikal bir *anlaşılmazlık* alanının [varlığını] gerektiren ve bu alanı kuran anlaşılırlık prensibi ile yönetilir? Foucault'nun söylem ve maddesellik kavramlarını birbiri ile işleme sokma çabaları, sadece kendisinin açıkladığı değişken anlaşılırlık ekonomilerinden neyin *hariç tutulup dışlandığını* değil, aynı zamanda kendini ayakta tutan sistemler olarak görev alan bu ekonomiler için neyin *dışlanması gerektiğini* açıklamakta başarısız mıdır?

Bu soru Luce Irigaray'in Plato'daki biçim/madde ayrımının analiziyle dolaylı olarak ortaya attığı bir sorudur. Bu argüman belki de en iyi *Speculum of the Other Woman*'daki "Plato's Hystera" makalesinden bilinir, fakat daha ikna edici bir biçimde yine *Speculum*'da yer alan ve daha az bilinen "Une Mère de Glace"te de dile getirilir.

Irigaray'in amacı ne biçim/madde ayrımını ne de beden ve ruh arasındaki ya da madde ve anlam arasındaki ayrımları gidermektir. Aksine, onun amacı, bu ikili zıtlıkların yıkıcı olasılıklar alanının dışlanması yoluyla formüle edildiğini göstermektir. Onun kuramsal tezi, bu ikiliklerin, uzlaşmış oldukları durumlarda bile, "dişili" kendi kurucu dışı olarak üreten, [anlamı oluşturanın erkeksi ve fallik yapılanmalar oldukları], fallus merkezci ekonominin parçaları olduğudur. Irigaray'in biçim/madde ayrımı tarihindeki girişimi, "madde"nin altını, dişilin felsefi ikiliklerin dışında bırakılan bir alan olarak çizer. Dişile dair belli hayali kavramlar alışılmış bir biçimde maddesellikle ilişkilendirildiği ölçüde, bunlar öz oluşumun [otogenezin] fallus merkezci projesini doğrulayan speküler sonuçlardır. Bu speküler (ve hayali) dişil figürler dişil olarak ele alındığında, dişilin [o zaman] temsilin kendisi ile tamamen silindiğini savunur Irigaray. Eril/dişil [...] zıtlığında ikincil terim olan dişili içerdiğini iddia eden ekonomi, dişili dışlar [ve] onu, bu ekonominin işlemesi için dışlanmak zorunda bırakılan bir dişil olarak üretir. Buna dayanarak, ilk olarak Irigaray'in felsefi

---

verili epistemik alan içinde şeylerin tarihsel açıdan rastlantısal formatif gücü olarak kurulur. Maddesel sonuçların üretimi, gücün formatif ve oluşturucu çalışmalarıdır, sebepten sonuca olan tek yönlü hareket olarak yorumlanabilen bir üretimdir. Belki de söylemle kurulan olarak statüsü silindiğinde, gizlendiğinde, kapatıldığında "maddesellik" görünür. Maddesellik gücün gizlenmiş sonucudur. Foucault'nun güç maddeselleştiriyor iddiası, o maddesel sonuçların üretimidir iddiası, *Discipline and Punish*'te bedenin maddeselliğinde belirtilir. Eğer "maddesellik" gücün bir sonucuysa, güç ilişkileri arasındaki transfer alanıysa, o zaman bu transfer bedenin itaat/özneleşmesi olduğu sürece, bu *assujettissement* ilkesi bir "ruhtur". Normatif ve normalleştiren olarak ele alındığında, "ruh" bu maddesel bedenin formatif ve düzenleyici ilkesi, bağlılığının yaklaşık yararlılığı olarak görev alır. Ruh, bedenin tek biçimliliğini betimler; hapsolmuş bedenin jestsel stilistiğini zamanla üreten gaddarlık ritüellerinin devamlı tekrarı yoluyla bedeni eğiten disipliner rejimleri betimler. *History of Sexuality, Volume One*'da "cinsiyet" ve "ruhun" bedeni zapt ettiği ve öznelleştirdiği, adeta bedenin kendi kültürel biçimlenme ilkesi olarak köleliği ürettiği anlaşılır. Bu bağlamda, maddeselleşme, düzenli bir [kopyalamanın] çökmüş sonucu olarak tanımlanır.

13 [...] Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (New York: Monthly Review Press, 1971), p.166; ilk basımı *La Pensée*, 1970'teki "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)".

metinlere yönelik spekülatif tutumunu ele alacağım ve daha sonra da Platon'un *Timaeus*'undaki yuva tartışmasının kabaca provokatif okumasına bakacağım. Bu makalenin son bölümünde ise aynı metnin kendimce kabaca yapılmış provokatif okumasını sunacağım.

IRIGARAY/PLATON

Irigaray'in iddialarının büyüklüğü ve spekülatif karakteri beni her zaman biraz endişelendirmiştir ve şunu itiraf etmeliyim ki, her ne kadar felsefe tarihini [Irigaray'in] detaylı ve eleştirel odağıyla yeniden ve yeniden okuyan hiçbir feminist [olduğunu] düşünmesem de,[1414] onun terimleri, altını çizdiği felsefi hataların büyüklüğünü taklit etmeye yöneliktir. Elbette bu taklit ustaca planlanmış bir [eylemdir] ve Irigaray'ce felsefi hatanın yeniden temsili, Irigaray'in okumasının icra ettiği farklılıktan dolayı, kendisini nasıl okumamız gerektiği [konusunda yeniden düşünmemizin yolunu açar]. Felsefi bir babanın sesi mi onda yankılanır, ya da Irigaray bu sesi elde edip babanın sesinde mi kendini anlatır? Bu iki gerekçeden herhangi birinden dolayı Irigaray bu sesin "içindeyse", aynı zamanda "dışında" da değil midir? "Arada" olma durumunu, fallus merkezci ikili zıtlığı el sürülmeden bırakan mekansallaşmış *entre*den başka ne tür bir ikili olasılık olduğunu, nasıl anlarız?[15] Felsefi babadan farklılık, babanın stratejisini aslına sadık bir şekilde kopyaladığı taklitte nasıl yankılanır? Bu, açıkçası, "eril" ve "dişil" dilin bir yeri değildir, aksine sadece topografik iddiayı yıkan bozucu bir *harekettir*.[16] Bu erilin yerini almadır; onu varsaymak değil, aksine *elde edilebilirliğini* göstermek, bu varsayımın bedeli ve hareketine yönelik soruyu ortaya atmaktır.[17] Babadan bu eleştirel kopuş, babanın terimlerinin nakledilmesi süresince nerede ve nasıl icra edilir? Eğer görevimiz Platon'un sadık ve doğru "okuması" değilse, o zaman belki de görevimiz Platon'daki spekülatif aşırılığı taklit eden ve açığa çıkaran bir tür aşırı okuma [yapmaktır]. Burada bu spekülatif aşırılığın bir benzerini ortaya koyduğum ölçüde, çok da üzgün olmayarak [belirtmeliyim ki] verilen zarar uzun süre konuşulmamışsa bazen abartılı bir cevap gereklidir.

Irigaray felsefe tarihini yeniden okuma yoluna koyulduğunda, [bu tarihin] sınırlarının nasıl korunduğunu sorar: felsefenin devam etmesi için felsefenin alanından ne çıkarılmalıdır ve bu çıkarılan, negatif bir biçimde, kendi temelini atıp kendini oluşturan felsefi bir kuruluş kurma noktasına gelir? Daha sonra Irigaray, dişili tam da bu kurucu dışlamanın [kendisi] olarak soyutlar, bunun sonucunda [da] Irigaray felsefi bir metni, bu metnin içine almayı reddettiği şey yoluyla, okuma yolu bulmak zorundadır. Bu kolay bir iş değildir. Kişi

---

14 Bakınız *An Ethics of Sexual Difference*, tr. Carolyn Burke (Ithaca: Cornell University Press, 1993); *Éthique de la différence sexuelle* (Paris: Éditions de Minuit, 1984).

15 Bridget McDonald, Irigaray'in şöyle düşündüğünü savunur: "*entre*, benzerliğin bölündüğü farklılık alanıdır... her *entre*, farklılaştırılmış kutupların farklılaştırılmakla kalmayıp aynı zamanda farklılaştırılmış olarak kalmak için birbirini karşılamak zorunda oldukları paylaşımlı bir alandır...," "Between Envelopes,"[...].

16 Ne yalnızca uzay ne de zaman olan "aralık" kavramı için Irigaray'in Aristoteles'in Physics'ini okumasına bakınız. "Le Lieu, l'intervalle," *Éthique de la Différence*,pp.41-62.

17 Bu, Willa Cather'ın kurgusundaki babaya ait adın işgali ile ilişkilendirilecektir. [...]

metni, metindeki ifadelerle görün*me*yen, yinede kendi okunabilirliğinin okunmaz koşullarını oluşturan bir şey yoluyla nasıl okuyabilir? Aslında kişi metni, metinsel "içeri"yi ve "dışarı"yı oluşturan görünmeme [veya gözden kaybolma] hareketi yoluyla nasıl okuyabilir?

Her ne kadar feminist düşünürler erkeklerin rasyonel üstünlük ilkesi ile ilişkilendirilirken bedenin dişil olarak nasıl şekillendiğini ya da kadınların maddesellikle nasıl ilişkilendirildiklerini (kısır – neredeyse çoktan ölü – ya da doğurgan – sürekli yaşayan ve üretken olup olmadığını) alışılagelmiş bir biçimde göstermeye çalışmışlarsa da,[1818] Irigaray dişilin bu ikili zıtlıkta ve bu zıtlık yoluyla dışlanan şeyin tam olarak kendisi olduğunu savunur. Bu bağlamda, bu ekonomi içerisinde kadının temsil edildiği yer ve zaman, onun tam olarak silinme alanıdır. Dahası, Irigaray, maddenin felsefi tanımlarla betimlendiği zaman dişilin yerine geçip onun yerini alan [bir şey] olduğunu savunur. Kişi, dişile yönelik felsefi ilişkiyi, felsefenin ürettiği biçimlerle [ve temsillerle] yorumlayamaz, aksine kişi, dişili, temsilin dile getirilmez koşulları olarak konumlaması yoluyla yorumlayabilir; dişil, felsefi ifadelerle *asla* tam olarak biçimlen*e*mez bir şey olduğunda, fakat tamlıktan dışlanıp [ona dahil edilmemesinin] [aslında kendisinin] oluşturucu koşulu olması bağlamında yorumlanabilir.

O zaman Irigaray'e göre dişil, şüphesiz sadece *catachresis*'te görünür: şöyle ki, anlamın uygunsuz aktarımı olarak, yani bu anlama tam olarak ait olmayan bir şeyi tanımlamak için kullanılan özel bir isim olarak, uygunsuz işleyen ve dişilin dışlandığı dilin kendisine takılıp bu dili sistemin bir parçası haline getirme çabasında olan biçimlerde görünür. Bu, Irigaray'in radikal atıfta bulunma eylemini, [yani] tamamen uygunsuz amaçlarla "uygun [ve tam]" olan sözün yanlış kullanımını [catachrestic kullanımını] kısmen açıklar.[19] Çünkü Irigaray, bu söylemin kullanımı yöneten dışlayıcı sahiplik kurallarını sorgulamak amacıyla psikanalizin yanı sıra felsefeyi de taklit eder ve bu taklitte etkin olarak kendisinin kullanmadığı bir dili benimser. Bu doğruluk ve uygunluk mücadelesi dışlanmış bir uygunsuzluk, uygun olmama, sahipsizlik olarak kurulduğunda tam olarak dişile açık bir seçenektir. Aslında, Nietzsche'nin *Marine Lover* [*Amante marine*]'ının Irigaray tarafından yapılan çalışmasında, Irigaray "kadın ne bir özdür ne de bir öze sahiptir" [görüşünü] savunur ve bu durum tam olarak "kadın"ın metafiziğin söyleminden dışlanan bir şey olmasından kaynaklanır.[20] Eğer

---

18 Bakınız Elizabeth Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views," *Feminist Studies* 8:1 (1982), s. 109-131.

19 Bakınız Carolyn Burke, Naomi Schor ve Margaret Whitford'un *Engaging with Irigaray* (New York: Columbia University Press, forthcoming)'indeki Elizabeth Weed'in 'The Question of Style,"1; ve Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions* (London: Routledge, 1991).

20 Irigaray aşağıda "öz" yerine "var oluş" terimini kullansa da ben, "öz" kavramının dişile yabancı kaldığı bir sonraki cümleye ve zıt mantık yoluyla biçimlendirilmiş bu var oluş gerçeğini içinde barındıran son cümleye dayanarak, böyle çevirdim: [...] "Dişil kendini bir olarak, (tekil) bir dişil birim olarak kurmaz. O, bir gerçeğe ya da öze kapatılıp çevrelenmemiştir. Gerçeğin özü onu yabancı olarak kalır. Ne bir varoluşa sahiptir ne de bir varoluştur ve o dişil gerçeği eril gerçekle karşılaştırmaz," Marine Lover,tr. Gillian Gill (New York: Columbia University Press, 1991), s.86.

Naomi Schor'un "öz" okuması catachresis olarak verildiğinde, özün söyleminin geleneksel metafizik uygunlukların dışında tekrarlanıp tekrarlanamayacağı sorulabilir. Bu durumda dişil biz özden yararlanabilir, fakat bu yararlanma metafizik pahasına bir yararlanma olacaktır. Naomi Schor, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray," *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 2:1 (1989): s. 38-58.

kadın özel bir isim alsa, bu isim tekil halde "kadın" bile olsa, bu sadece, bu terimi ontolojik varsayımından çıkarma arayışında olan radikal bir taklit olabilir. Jane Gallop, iki dudağı synecdoche ve catachresis olarak okuyarak – ki bu okuma Irigaray'in biyolojik özcülüğün dilinin retorik bir strateji olarak yorumlanmasını ortaya koyar – bu durumu[yani, kadının özel isim almasının bu terimi ontolojik varsayımından çıkarma arayışında olan radikal bir taklit olarak gösterilmesini] çok açık bir biçimde ortaya koyar. Gallop, Irigaray'in biçimsel dilinin, dişili, dilde, ısrarlı dilsel uygunsuzluk olarak kurduğunu göstermektedir.[21]

Irigaray'e göre, metafiziğin uygunluk söyleminden dişilin dışlanması, "madde"nin formülasyonu yoluyla bu formülasyonda yer alır. Biçim ve madde arasındaki ayrım, fallus merkezciliğinde gösterildiği ölçüde, daha fazla bir maddesellikle ifade edilir. Diğer bir deyişle, her bir belirgin ayrım, bu ayrımın kendisinin barınamadığı yazı alanında yer alır. Madde bir yazma alanı olarak açık bir biçimde tema haline getirilemez ve bu yazma alanı ya da yüzeyi, Irigaray'e göre, "madde" kategorisiyle aynı olmayan bir *maddeselliktir* – ki bu maddesellik maddenin söylenişini forma sokar ve bu söylenişine olanak sağlar. Irigaray, bu tema haline gelmemiş maddeselliğin, fallus merkezciliği ekonomisinde dişil için ve dişilin alanı, havuzu, aslında bir haznesi haline geldiğini savunur. Bir anlamda, bu ikinci belirsiz "madde", Platoncu ekonominin kurucu dışını belirler [ve bu ikinci belirsiz "madde"] bu ekonominin içsel olarak tutarlı durabilmesi için dışlanması gereken şeydir.[22]

Biçim/madde ayrımına sığmayan bu fazla madde, Derrida'nın felsefi zıtlıklar analizinde ek olarak işler. Derrida *Positions*'taki biçim/madde ayrımına yönelik değerlendirmesinde, bu sefer ikili zıtlık içinde bir kutup olarak, bu ikili bağlantıyı aşan bir şey olarak, sistematikleşememesine yönelik bir figür olarak, maddenin iki katına çıkarılmasını da öne sürer. Derrida'nın, maddenin dilin radikal dışını belirttiğini iddia eden eleştirmene verdiği cevabı göz önüne alalım: "Eğer *madde* bu genel ekonomide, sizin de belirttiğiniz gibi, radikal ötekiliğe ([bunu] şöyle açıkça belirtmek istiyorum: felsefi zıtlıklara ilişkin [ötekiliğe]) işaret ederse, o zaman yazdığım 'materyalist' olarak düşünülebilir."[23] Derrida ve Irigaray için, öyle görünüyor ki, bu ikiliğin dışında bırakılan, aynı zamanda dışarıda bırakma şekliyle [moduyla] *üretilendir* ve mutlak dışarısı olarak ayrı ya da tamamen bağımsız bir varlığa

21 Jane Gallop, *Thinking through the Body* (New York: Columbia University Press, 1990).

22 Açıkçası, *hyle* olarak madde, Platoncu korpusta merkezi olarak biçimlenmez. *Hyle* terimi daha çok Aristotelesçidir. *Metaphysics*'te (1036a), Aristoteles *hyle*'nın sadece benzerlik yoluyla bilinebileceği iddiasında bulunur. Güç (*dynamis*) olarak tanımlanır ve dört sebepten biri olarak ayrılır; aynı zamanda bireyselleşme ilkesi olarak da tanımlanır. Aristoteles'te bu bazen *hypokeimenon* (*Physics*, 1, 192a) olarak belirlenir, fakat bir şey olarak düşünülmez. Her ne kadar Aristoteles Platon'u *hyle* ve *steresis*'i (yoksunluğu) birbirinden ayırt edememesi konusunda kınasa da yinede Platoncu hazne (*hypodpche*) kavramını *hyle* ile betimler (*Physics*, 4, 209b). Aristotelesçi *hyle* gibi, *hypodoche* de yıkılamazdır, sadece "piç düşünce" (*Timaeus*,52a-b) yoluyla bilinebilir ve kendisi için bir tanım getirilemeyendir ["maddenin tanımı yoktur, sadece *eidos*'un vardır" *Metaphysics*, 1035b]. Platonda *hypodoche*, yer ya da *chora* anlamındadır. Aristoteles, Plotinus'un Platoncu madde doktrinin yeniden yapılanmasını yazdığı madde hakkında açık felsefi bir söylemde sadece bir kere bulunur. Bu durumda bu, *Speculum of the Other Woman*, tr. Gillian Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985), s. 168-179'daki "Une Mère de Glace"'te Irigaray'in Platon/Plotinus'a eleştirel göndermesine vesile olur.

23 Derrida, *Positions*, s.64

sahip değildir. Kuşkusuz, kurucu ve göreceli dışarısı, temalanamama gereksinimi olarak bu sisteme yinede *dahil* olan bir dizi dışlamalar içerir. Bu [kurucu ve göreceli dışarısı], sistemin içinde bağdaşmazlık, parçalanma, onun sistematikliğine bir tehdit olarak ortaya çıkar.

Irigaray, biçim/madde ikiliğini harekete geçiren bu dışlamanın, eril ve dişil arasındaki farklılaştırıcı ilişki olduğu konusunda ısrar eder – ki bu ilişkide eril ikili zıtlığın her iki terimini zapt ederken dişile anlaşılır bir terim bile olduğu söylenemez. Bu ikilik içinde speküler dişil ve bu ikilikten silinmiş ve dışlanmış dişil olarak şekillenmiş olan dişili, *aşırı* [*fazla* ve *lüzumsuz*] dişil olarak algılayabiliriz. Fakat böylesi atamalar işe yaramaz, çünkü sonuncu modda dişil açıkçası isimlendirilemez bile ve hatta dişil bir mod bile değildir.

Irigaray'e göre herhangi bir şey *olduğu* söylenemeyen, asla bir ontolojiye dahil olmayan, "dişil" – burada gramer bizi yanıltıyor – herhangi bir ontolojiye olanak sağlayan imkansız bir gereklilik olarak silinerek kurulur. Catachresis [sözü yanlış kullanma] kullanmak gerekirse, kendi kendisini kurma iddiasında olan fallus merkezciliği içerisinde dişil evcilleştirilmiş ve anlaşılmaz olarak betimlenmiştir. Dişilin reddedilmiş olan arta kalanı, fallus merkezciliğinin *yazma alanı* olarak, eril gösterme eylemimin izlerini kendinde toplayan speküler bir alan olarak yaşar. Bunu yaparken de, kendisinden hiçbir katkıda bulunmadan, sadece (yanlış) bir yansıma oluşturmak ve fallus merkezciliğinin öz-yeterliliğini garanti altına almak amacı güder. Metafizik geleneğin bir öğesi olan bu yazma alanı, Platon'un *Timaeus*'unda kendini *chora* diye de betimlenen hazne [*hypodoche*] şeklinde gösterir. Her ne kadar *chora*'nın ayrıntılı okuması Derrida ve Irigaray tarafından öne atılmışsa da, ben burada tam da problemin kendisini barındıran tek bir bölüme değinmek istiyorum: yani, kendi sezilir temsilini ürettiğini söyleyebildiğimiz biçime yönelik olan bölüme. Platon'a göre, herhangi bir maddesel nesnenin kendisi için gerekli önkoşulu olan bir Biçim'e dahil olarak var olduğunu biliyoruz. Bu durumda, maddesel nesneler Biçimler'in kopyalarıdır ve Biçim'leri örneklerle destekledikleri ve somutlaştırdıkları sürece var olurlar. Peki, bu örnekleyerek somutlaştırma eylemi nerede gerçekleşir? Bu kopyanın olduğu bir yer, alan ve biçimden sezilir nesneye dönüşümün olduğu bir araç var mıdır?

Timaeus'ta ortaya konan kozmogonide, Platon dikkate alınması gereken üç doğa [kavramına] göndermede bulunur: ilki, üretim süreci; ikincisi, üretimin olduğu yer; üçüncüsü ise, üretilen [kopyanın] doğal olarak üretilenle olan benzerliğidir. O zaman, bir yandan da şunun varlığı ortaya çıkar: "alma ilkesini anneye, köken ya da kaynağı babaya ve aradaki doğayı da çocuğa benzetebiliriz" (50d).[24] Bu bölümden önce, Hamilton/Cairns çevirisine göre, Platon bu alma ilkesine, "bakıcı" (40b) ve daha sonra da "tüm bedenleri içine alan evrensel doğa" olarak göndermede bulunmuştur. Fakat bu ikinci ifade "var olan (*ta panta somata*) tüm bedenleri içine alan (*dechesthat*) dinamik doğa (*physis*)" olarak çevrilince daha iyi olacaktır (50b).[25] Bu her şeyi içine alma eylemi hakkında Platon şunu savunur: o [dişil] "her zaman aynı adlandırılmalıdır, çünkü her şeyi içine aldığı ölçüde kendi doğasın-

24 [...] *Plato: The Collected Dialogues*, Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds., Bollingen Series 71. (Princeton: Princeton University Press, 1961).

25 *Theatetus*'ta "dechomenon" [ifadesi] bir "balmumu yığını" olarak tanımlanır, böylece Aristoteles'in maddeyi tanımlamak için yaptığı da *Anima*'daki "balmumu" imgesindeki seçimi, Platoncu *dechomenon*'un açıkça yeniden bir çalışılması olarak okunabilir.

dan (*dynamis*) asla tam olarak kopamaz ve asla, hiçbir şekilde ve hiçbir zaman, içine giren şeylerin herhangi biri gibi bir biçime (*eilephen*) bürünemez... içine giren ve içinden çıkan biçimler, kendi modellerinden (*diaschematizomenon*) biçimlenmiş sonsuz gerçekliklerin kopyalarıdır..." (50c).[26] Burada onun [dişilin] asıl görevi, içine almak, *dechesthai*, almak, kabul etmek, ağırlamak, içermek, hatta idrak etmektir. Bu *hypodoche*'ye giren, bir dizi biçim, ya da daha iyi ifade etmek gerekirse, [bir dizi] şekildir (*morphe*) ve bu alma ilkesi de, bu *physis* de, kendine özgü bir şekle sahip değildir ve bir beden değildir. Aristoteles'teki *hyle* gibi, *physis* de tanımlanamaz.[27][27] Aslında, bu alma ilkesi imkan dahilinde tüm bedenleri içerir ve evrensel olarak uygulanabilir, fakat [bu ilkenin] evrensel uygulanırlığı, asla *Timaeus*'ta evrensel biçimleri önceden tasarlayan ve haznenin içine giren sonsuz gerçekliklere (*eidos*) benzememelidir. Burada benzerlik (*mimeta*) üzerinde bir yasak vardır: yani, bu doğanın, ne sonsuz Biçimler ne de onların maddesel, sezilir, ya da düşsel kopyaları gibi olduğu söylenebilir. Fakat özellikle, bu *physis* sadece içine girilmek içindir, kendisi asla içeri giremez. Burada *eisienai* terimi bir şeye doğru ya da bir şeyin içine gitmeyi, yaklaşımı ve içeri girmeyi [veya nüfuz etmeyi] ifade eder; aynı zamanda bu bir *yerin* içine girmeyi de ifade eder ve böylece de çevrilmiş bir yer olarak *chora*, başka bir çevrilmiş yere giremez; metaforik ve belki de tesadüfi olarak, bu yasaklanmış girme [eylemi] aynı zamanda "mahkeme huzuruna çıkma", yani, kamusal normlara tabi olma ve "akla gelme" ya da "düşünmeye başlama" anlamına da gelir.

Burada aynı zamanda "ona [dişile] girenler gibi bir formu üstlenmeye" [karşı durmak] şartı söz konusudur. Bu hazne, öyleyse, herhangi bir bedene, annenin ya da bakıcının bedenine, benzetilebilir. Plato'nun şartına göre, bu "doğa"yı tanımlayamayız ve onu benzerlik yoluyla anlamak da onu sadece "piç düşüncesiyle" anlamaktır. Bu bağlamda, bu doğayı anlayabilecek insan, babaya dair ilke yoluyla babaya dair ilkeden yoksun bırakılmıştır; o, evlilik dışı çocuktur, baba soyundan olandan ve baba soyunun ilerlediği benzerlik ilişkinden sapmadır. Dolayısıyla, bir metafor ve benzerlik sunmak, doğa ve insan biçimi arasındaki benzerliği varsaymayı gerektirir. Bu son noktada, Platon'un görüşünü kabul eden Derrida, *chora*yı göze çarpan bir şey olarak anlar ve [bu *chora*nın], kendisinin [oluşumuna] yol açtığı herhangi bir figüre asla düşmeyeceğini [bu figürün içine asla girmeyeceğini ve ona bürünmeyeceğini] savunur. Bunun sonucunda da, Derrida, choranın dişil ile çağrışım içinde olmasını, nihai bir düşüş olarak anlamanın yanlış olacağını savunmuştur.[28]

---

26 Burada *diaschematizomenon*, şemaların formatif olduğunu öne sürerek, "bir desenin arkasından modellenme" ve "biçimlenme" anlamlarını getirir. Platon'un dili, bu özel hususta Aristoteles'in formülasyonunu önceden tasarlar.

27 *Physis* ve *phusis*'in nasıl genital anlamına geldiği yönündeki tartışma için bakınız *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York: Routledge, 1990), s. 217-220'de John J. Winkler, "Phusis and Natura Meaning Genitals,".

28 Bu zıtlığın kendisi dilin *maddeselliğine*, bazılarının gösterenin maddeselliği diyeceği şeye direnir ve bu da Derrida'nın "Chora"da, *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant* (Paris, EHESS, 1987) incelenmesini önerdiği şeydir. Yinede bu kelimenin maddeselliğine dikkat çekmek yetersiz olacaktır çünkü mesele ne maddesel ne de ideal olana işaret etmektir, fakat bu ayrımın gerçekleştiği yazma alanı olarak mesele ne/ne de meselesidir. Mesele, ya/ya da mantığını kuran [ve] idealizmi ve materyalizmi kendi iki kutbu olarak alan ne/ne de'dir.

Irigaray, bir bakıma bu görüşe katılır: bakıcı, anne, rahim figürleri, hazne ile tam olarak tanımlanamaz, çünkü bunlar, dişili temsil etme iddiasında olduklarında onu yerinden eden speküler figürlerdir. Hazne, tam olarak her bir tasvir ve temalandırmayı şart koşan ve onlardan kurtulan bir şey olduğundan, Plato'nun metninde etraflıca temalandırılıp tasvir edilmez. *Bu hazne/bakıcı, insan biçimine olan benzerliğine dayanan bir metafor değildir, aksine o, hem bu haznenin kendi koşulu hem de onun deformasyonunun sürekli tehdidi olarak insanın sınırlarında ortaya çıkan bir bozulmadır; bir biçim, morphe, alamaz ve bu bağlamda bir beden olamaz.*

Derrida haznenin dişil figürü ile tanımlanamadığını savunduğu ölçüde, Irigaray de buna katılacaktır. Fakat o, bu analizi bir adım öteye taşır ve dişilin kendi biçimlemesini, tıpkı hazne gibi, aştığını ve bu temalandırılamamanın, temalandırılıp biçimlendirilenin imkansız fakat gerekli kuruluşu olarak dişili kurduğunu savunur. Büyük oranda, Julia Kristeva *Revolution in Poetic Language*'ta "Platon bizi" bu "ritmik alan sürecine götürür" [fikrini] savunarak, *choranın* bu çöküşünü [düşüşünü] ve anneliğe ait/bakıcı figürünü *kabul*

Derrida bu yazma alanına, yukarıdaki metnin 280. sayfasmda "nötr [bir] alan"la ilişkilendirilen üçüncü bir toplumsal cinsiyet ya da tür olarak bakar; nötrdür çünkü cinsel farklılık kutuplarının hiçbirisine, erile ve dişile katılmaz. Burada hazne tamamen eril ve dişil ayrımındaki istikrarı bozan şeydir. Bu yazma alanının nasıl betimlendiğini, özellikle yazma eyleminin nasıl gerçekleştiğini düşünelim: "üçüncü bir tür/toplumsal cinsiyette ve yeri olmayan bir yerin nötr uzayında, herkesin onu belirlediği fakat kendi içinde belirlenmeyen uzayda." Daha sonra sayfa 281'de Socrates'in, birisi ya da bir şey olduğu ölçüde, Chora'ya benzediği söylenecektir. "Her durumda da , o, diğerleri arasında bir yeri olmayan yerini alacak, fakat belki de kendisini yeri doldurulamaz olarak konumlandıracaktır. Yeri doldurulamaz ve yatıştırılamaz yer..." (benim çevirim).

İdealizm/materyalizm kutupluluğu sorgulanmaya başlamıştır. Fakat bu daha fazla soru sormaların olmayacağı anlamına gelmez. Irigaray'in iddiasından anlaşılması gereken şey, Platon'a göre yazma alanının dişilliği biçimlendirme ve biçimlendirmeme yolu, dişilin sesini kısma yolu ve onu sessiz ve pasif olarak yeniden biçimlendirmek olduğudur. Platon için haznenin her şeyi içine alan bir şey olduğunu, içinden belli bir delici üretkenliğin geçtiğini fakat kendisinin ne içeri girip ne üretebildiğini hatırlayalım. Bu bağlamda hazne, erilin istikrarı bozan kopyasının olmayacağının ve dişilin sonsuz olarak içine girilebilir [bir şey] olarak sürekli teminat altına alınacağının bir garantisi olarak okunabilir. Bu hareket Derrida'nın referanslarında "her şeyin onu belirlediği fakat kendi içinde belirlenmeyen, yeri olmayan bir yer" olarak tekrarlanır. Burada tüm yazmaların belirlenmemiş koşulunun, kendisinin hiç imlemesi olamayan, uygun bir imlemesi olamayan, çünkü tam olarak uygun olanın içine alınmayana [göndermede bulunan] belirlenmemiş koşulunun uygun olanı olası kıldığını keşfetmiş miydik? Ya da bu belirlenmemiş yazma alanı, izi silinmiş olan ve sürekli silinme baskısı altmda kalan bir şey midir?

"O [dişil], toplam ya da sürecin kendisini onun "üstüne" yazdığından başka bir şey değildir, 'à son sujet, à meme son sujet,'" fakat tüm bu yorumlamaların *öznesi* ya da *var olan desteği* değildir ve bu yorumlamalara indirgenmez. Herhangi bir yorumlamayı aşan şey, fakat kendisi hiçbir yorumlama olmayandır. Yinede, bu tanım, burada yorumlamaya karşı bir yasak olduğunu açıklamaz. Bu belki de metafizik alanının içinde ya da dışında olan bakire bir alan mıdır?

Her ne kadar burada Derrida haznenin madde olamayacağını iddia etmek istese de, *Positions*'ta maddenin "iki kere" kullanılabilir olmasını doğrular ve onun ikiye katlanmış [kopyalanmış] sonucunda biçim/madde ayrımını tam olarak aşan bir şey olabilir. Fakat burada, maddenin anneye bağlandığı yerde, dişillikle donatılmış ve sonra silinmeye maruz kalmış maddesellik sorununun olduğu yerde, hazne madde olamaz çünkü bu onu dışlandığı ikilikte yeniden kurmak olacaktır.

eder.[29] Irigaray'ce *chora*nın dişil/anneye ait olanla birleşmesinin reddine karşın, Kristeva bu birleşmeyi kabul eder ve kendisinin sembolik yasadan "önce gelen" (26) semiyotik kavramını ileri sürer: "Annenin bedeni, bu nedenle, sosyal ilişkileri düzenleyen sembolik yasaya aracılık eden ve semiyotik *chora*nın düzenleyici ilkesi haline gelendir" (27).

Kristeva anneye dair bedenin *chora* ile tanımlanması konusunda ısrarlıyken, Irigaray *chora* figürü tarafından ele geçiril*mez* dişilin yer aldığı "dışarısını" her daim üreten birleşmeyi gerçekleştiren söylemin nasıl devamlılık gösterdiğini sorgular. Burada şunu sormalıyız: Dişilin dil içinde "dışarısı" olarak belirlenmesi nasıl mümkün oluyor? Irigaray'inki dahil herhangi bir söylem içerisinde, dışlanma alanını tekelleştiren bir şey olan dişilin sınırlanması ile kaçınılmaz olarak üretilen bir dizi kurucu dışlananlar olduğu bir durum değil midir bu?

Bu bağlamda, hazne dışlanan için bir figür değildir sadece; fakat bir figür olarak düşünüldüğünde, dışlananı temsil eder ve böylece dişil göstergesi altında biçimlenemez olarak kalan her şeyin – dişilde bakıcı-hazne figürüne direnenlerin – başka bir dışlananlar dizisini icra edip yasallaştırır. Başka bir deyişle, bir figür olarak düşünüldüğünde, bakıcı-hazne, insanın yeniden üretimi [taklidi] için gerekli olan, fakat kendisi insan olmayan ve hiçbir şekilde, adeta [insan biçimi] yoluyla üretilen [aynı] insan biçiminin kurucu ilkesi olarak yorumlanmayan bir şey olarak dişili dondurur.[30]

Mesele, dişilin madde ya da evrenselliği temsil etmeye zorlanması değildir; aksine, dişilin, biçim/madde ve evrensel/özel ikiliklerinin dışında bırakılmasıdır. O, ne biri ne de diğeridir, fakat her ikisinin kalıcı ve değişmez koşuludur – temalandırılmayan maddesellik olarak yorumlanandır.[31] İçine girilecektir ve kendisine giren şeyin daha fazlasını çıkartıp açığa vuracaktır, fakat asla ne kurucu ilkeye ne de onun ürettiğine benzeyecektir. Irigaray burada, fallus merkezciliği ekonomisi tarafından devralınmış olanın ve [bu ekonominin] kendi dışlayanı ve temel eylemi içinde tekrar üretilenin, dişilin üreme gücü olduğu konusunda ısrarcıdır. Plato'da olduğu gibi, p*hysis*, *chora* olarak ifade edildiğinde, *physis*in anlamında var olan dinamizm ve kuvvetin bir kısmı bastırılır. Yeniden üretime [taklide] katkıda bulunan dişilin yerine, kendisinin tek ve her zaman daha öte bir versiyonunu üreten ve bunu da dişil ile, fakat onun yardımı olmadan, yapan fallik bir biçim söz konusudur. Büyük oranda, di-

---

29 Bakınız Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*'ta (New York: Columbia University Press, 1984) "The Semiotic Chora Ordering the Drives"; kısaltılmış ve çeviri versiyonu *La révolution du langage poétique* (Paris: Édirions du Seuil, 1974).

30 Platon'da üretim topografisine yönelik ilginç bir tartışma ve psikanalitik ve klasik düşünmenin iyi bir örneği için bakınız Page DuBois' *Sowing the Body* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

31 Irigaray *La Croyance même*'de (Paris: Éditions Galilée, 1983), Freud'un *Beyond the Pleasure Principle*'ında *fort-da scene*'in yenşden okuma sürecind, benzer bir argümanda bulunur. Bu metinde [Irigaray], küçük çocuğun annesinin onun yanından gidiş ve geri dönüşünü bir tekrarlama yolu olarak makaraya erişmesi ve odasından makarayı sürekli atması yoluyla küçük çocuğun etkilediği hayali üstünlük eyleminin muhteşem bir okumasını sunar. Irigaray bu buyurucu oyunun skenografisini yeniden çizer ve annesel olanın yerini alanı perdelerde, makarayı alan, saklayan ve geri getiren yatak çarşafı katlarında yerleştirir. *Chora* gibi, "o" da [dişil de]- sahnenin gizli annesel desteği de – var olmayandır fakat varlık ya da yokluk oyununda gerekli bir parçadır [...]" (s.31)

şilden erile bu yeniden üreme işlevi, *physis*in topografik olarak bastırılmasını, *physis*in *chora* olarak, bir yer olarak, örtbas edilmesini gerektirir.

Madde kelimesi Platon'da bu chorayı ya da hypodocheyi tanımlamak üzere yer almaz, fakat Aristoteles *The Metaphysics*'te, *Timaeus*'un bu bölümünün çok yakinen Aristoteles'in kendi *hyle* kavramını ifade ettiğini belirtir. Bu öneriyi takiben, Plotinus *Enneads*'ın Altıncı Risalesi'nde "Bedensiz Olanın Kayıtsızlığı"nı, Plato'nun *hyle* ya da madde olarak *hypodoche* kavramını açıklama çabasını yazmıştır.[32] Felsefe tarihinde belki de nadiren görülen bir dönüşle, Irigaray "Une Mère de Glace"te, Plotinus'un Plato'yu Aristotelesçi "madde" yoluyla okuma çabasını kabul eder ve yeniden belirtir.

Bu makalede, [Irigaray], Plato için maddenin "kısır" olduğunu, "hamilelik değil de sadece alma eyleminde dişilin...değişmez olarak sadece erile ait olan dölleme gücüyle hadım edildiğini" yazar.[33] [Irigaray'in bu] okuması, *Tiameus*'ta Biçimlerin kozmogonisini tamamen kendi kendini kurmuş baba soyunun fallik fantezisi olarak kurar. Bu öz oluşum [otogenez] ya da kendini kurma fantezisi yeniden üremede dişil kapasitenin reddi ya da atamasıyla gerçekleşir. Kuşkusuz "hazne" olan "o [dişil]" ne evrensel ne de özeldir ve Platon'a göre adlandırılabilecek her şey ya evrensel ya da özel olduğu için hazne adlandırılamaz. Kuramsal [olarak] kendisinin "faklı ve alışılmamış bir araştırma" (48d) [olarak tanımladığı alanda] gezinen Platon, hazneyi, kendisi evrensel olamasa da – çünkü öyle olsaydı hazne kendisinin dışlandığı bu nihai gerçekliklere dahil olurdu – bedenlerin evrensel bir alıcısı olarak tanımlamak için sözü yanlış kullanmaya [catachresise] başvurarak yinede tam olarak adlandırılamaz olanı adlandırmaya girişir.

Hazneyi tanıtan kozmogoniden önce gelen kozmogonide, Platon, eğer ruhun maddeselliğinin işaretleri olan arzular başarılı bir biçimde kontrol altına alınmazsa, bir ruhun, burada bir erkeğin ruhundan [bahsedilmektedir], kadın ve sonrasında hayvan olarak geri dönme riskini ortaya atar. Bir anlamda, kadın ve hayvan tam olarak kontrol altına alınmaz tutkunun figürleridir. Ruh da bu tutkulara dahil olursa, etkili bir biçimde ve ontolojik olarak [bu tutkular] aracılığıyla kadın ve hayvan göstergelerinin tam da kendilerine dönüşür – ki bu kadın ve hayvan göstergeleri aracılığıyla da tutkular biçimlenir. Bu bir önceki kozmogonide, kadın maddeselliğe düşüşü simgeler.

Fakat bu önce gelen kozmogoni yeniden yazılmalıdır, çünkü eğer erkek ontolojik hiyerarşinin en üstündeyse, kadın erkeğin kötü ve bayağı bir kopyası ise ve hayvan da kadın ve erkeğin kötü ve bayağı bir kopyası ise, bu durumda bu üç varlık arasında her ne kadar dağıtılmış olsa da hala bir *benzerlik* vardır. Hazneyi tanıtan daha sonraki kozmogonide [ise], Platon açıkça, eril ve dişil arasında bir benzerlik olması ihtimaline olanak vermemeyi [yeğler] ve bunu da her türlü biçime benzemekten alı konulan dişilleştirilmiş bir hazneyi tanıtarak yapar. Tabi ki aslına bakarsak, ontoloji biçimlerle oluşturulduğundan, hazne ontolojik bir statüye sahip olamaz ve bir olamaz. Ontolojik belirlemenin olmadığı bir şeyden söz edemeyiz, ya da bahsedersek, varlığı olamayan bir şeye varlık yükleyerek dili yanlış bir

32 Plotinus' Enneads, tr. Stephen MacKenna, 2nd ed. (London: Faber & Faber, 1956).
33 Irigaray, "Une Mère de Glace," *Speculum*'da , s. 179; orjinal ,s.224.

biçimde kullanmış oluruz. Bu nedenle, hazne en baştan beri imkansız bir kelime, gösterilemeyen bir gösterim olarak görünür. Paradoksal [çelişkili] olarak Platon, bu haznenin tam da kendisinin aynı olarak adlandırılması gerektiğini bize söyler.[34] Tam olarak bu hazne ancak radikal bir uygunsuz konuşmaya, yani bütün ontolojik iddiaların askıya alındığı bir konuşmaya, yol açtığından, bir adı adlandırılmış şeye uysun diye değil de tam olarak adlandırılması gerekenin özel bir ada sahip olamamasından, bunun dilsel doğruluk alanını sınırlamasından ve tehdit etmesinden ve dolayısıyla zorla kabul ettirilmiş bir dizi normatif kuralla kontrol edilmek zorunda olmasından dolayı, [bu hazneyi] adlandıran terimlere devamlı olarak başvurulmalıdır.

Platon nasıl bu haznenin belirlenemez statüsünü kabul eder ve ona tutarlı bir ad öngörür? Belirlenemez olarak belirlenen bu hazne belirl*enemez* midir ya da [belirlenemez ifadesindeki olumsuz kabiliyeti belirten] "cannot" [belirlenmemeli sözündeki olumsuz gereklilik belirten] "ought not to be" olarak mı işler? Temsil edilir olanın bu sınırlaması belli bir tür temsile yönelik bir yasak olarak mı okunmalıdır? Platon bize haznenin temsilini, [yani] (Platon'un [haznenin] radikal olarak temsil edilememezliğini savunduğu tam da bu metinde [...]) haznenin tekil olarak otoriter bir temsil olarak kalması gereken temsilini [...] sunduğundan, Platon'un, dişilin tek bir temsiline izin vererek, belirlenemez olanın üretebileceği [might produce] tam da bu nominatif olasılıkların çoğalmasını yasakladığını mı anlamalıyız? Belki de bu, söylem içinde, söylemden daha fazla bir temsili yasaklama işlevinde olan bir temsildir, dişili temsil edilemez ve anlaşılmaz olarak temsil eden fakat betimleyici iddianın retoriğinde kendisini yenen bir temsildir. Sonuç olarak Platon, bir yere *yerleştirilemez* denileni bir yere yerleştirir ve daha sonra bir yere yerleştirilemeyenin sadece bir yolla bir yere yerleştirilmesi gerektiğini savunarak kendisi ile çelişir. Bir bakıma, haznenin adlandırılamaz olarak otoriter bir şekilde adlandırılması, yazma alanı olarak bu yeri koruyan temel ya da kurucu bir yazmayı oluşturur. Adlandırılamaz olanın bu adlandırılması, haznenin içine girmedir – ki bu daha fazla yazma için imkansız fakat gerekli bir alan olarak hazneyi kuran ani [ve] şiddetli bir siliniştir.[35] Bu bağlamda, nesnelerin fallomorfik yaradılışı hikayesinin *anlatımın* kendisi bu fallomorfizmi yasallaştırır ve kendi prosedürünün bir alegorisi olur.

Irigaray'in bu temsil ekonomisinden dişilin dışlanmasına cevabı şu şekilde olmuştur, Peki, artık sizin ekonominizde olmak istemiyorum ve size sisteminize bu anlaşılmaz haznenin ne yapabileceğini göstereceğim; sizin sisteminizde kötü bir kopya olmayacağım, fakat yinede, sisteminizi kurduğunuz metinsel [ifadeleri] taklit ederek ve [bu sisteme] giremeyenin çoktandır onun içinde (onun gerekli dışarısı olarak) yer aldığını göstererek size benzeyeceğim ve bu dışarısının sistem içinde ortaya çıkışı, onun sistematik sonlanışının ve kendini kurmuş olduğu savının doğruluğunu sorgulayana dek sizin eyleminizin hareketlerini taklit ve tekrar edeceğim.

---

34 Irigaray *Speculum*'da bir yazma alanı olarak *mağara* hakkında benzer bir argümanda bulunur: "Mağara zaten her zaman orada olan bir şeyin, bu adamların temsil edemediği orijinal matris/rahmin temsilidir." S.244; orijinal s. 302.

35 Jen Thomas'a bunu düşünmeme yardımcı olduğu için teşekkür ediyorum.

Bu, Irigaray mimesisin kendisini taklit eder görüşünü savunurken, Naomi Schor'un kastettiği şeyin bir kısmıdır.[36] Taklit yoluyla Irigaray, temsil kavramının kopya olarak [ele alınmasını] reddederken temsile yönelik yasağı da aynı zamanda ihlal eder. Sürekli olarak Platon'dan alıntılar yapar fakat bu alıntılar tam olarak onlardan dışlananı açığa çıkarır ve bu dışlananı sistemin kendisine gösterip yeniden tanıtmanın arayışındadır. Bu bağlamda, [Irigaray] fallik ekonomiyi tekrarlama ve yerinden etme eylemlerini gerçekleştirir. *Bu, orijinal olanın esareti ya da basit bir tekrarı olan değil, aksine orjinalin kendi terimlerinde ortaya çıktığı görülen ve Platon'un kendisi için iddia ettiği göründüğü köken gücünü sorgulayan bir başkaldırı olan bir alıntıdır.* [Irigaray'in] bu taklidi, sadece kökeni köken *olarak* yerinden etmek amacıyla [yapılmış] kökeni tekrarlama [eyleminin] bir sonucudur.

Platoncu köken anlatımının kendisi anneye dair kökenin *yerinden edilmesi* anlamına gelirken, Irigaray kökenin, fallus merkezci gücün net bir hilesinin "sonucu" olduğunu göstererek, yerinden etmeyi yerinden ederek sadece bu yerinden etme eyleminin kendisi taklit eder. Irigaray'in bu okuması doğrultusunda, o zaman anneye dair dişilin kendisine alternatif bir köken sunmaması [sonucu ortaya çıkar]. Eğer dişilin bir yerde ve bir şey olduğu söylenecekse, o, yerinden edilme yoluyla olan bir şeydir ve tersine-yerinden ediliş olasılığı olarak geri dönendir. Aslında, anneye dair olanın yeniden yazılmasının, fallik filozofemlerin [philosophemes] dili ile ve bu dil yoluyla yazılarak mümkün olmasından kaynaklı, Irigaray'in eleştirel olmayan bir maternalist [anneye özgülüğü savunan] olduğuna yönelik geleneksel algılanışını yeniden göz önünde bulundurabilir. Bu metinsel eylem rakip bir ontolojiye oturtulmaz, aksine babaya dair dilin kendisinde ikamet eder – aslında oraya girer, orayı işgal eder ve yeniden düzenleyip konuşlandırır.

Bu tür bir [içeri girmeye yönelik] delici metinsel stratejinin, Irigaray'in "When Our Lips Speak Together" [adlı yazısında] ortaya koyduğu yüzeylerin net bir biçimde [içeri girmeye yönelik] delici karşıtı erosundan başka faklı bir erotizm metinselleşmesini önerip öneremeyeceği de sorulabilir: "Sen benim *içimde* değilsin. Seni karnımda, kollarımda, başımda tutup muhafaza etmiyorum. Hafızamda, aklımda ve dilimde de aynı şekilde... Tıpkı tenim gibi oradasın."[37] Irigaray'e göre, girme ve içerme erotizminin reddi, erotik değişim biçimleri olarak benimseme ve sahip olma [durumlarına] karşı bir zıtlıkla ilintili olarak görünür. Fakat Irigaray'in yaptığı bu okuma türü, okuduğu metnin içine girmesinin yanı sıra bu içermenin dikkatsiz kullanımlarını da, özellikle de felsefi sistemin kendisinde dişil içsel bir boşluk ya da çatlak olarak [kendi] durumunu devam ettirdiğinde, çalışmasını gerektirmiştir. Bu tür sahiplenici okumalarda Irigaray, Platon'un ekonomisinin yasaklamaya çalıştığı tersine içeri girme ya da başka yerde içeri girme görüntüsünü (dişil hazzın 'başka yeri', sadece tüm spekülasyonları bir araya getiren ayna yoluyla *yeniden karşıya geçme (retraversée)* durumunda bulunabilir) yasallaştırır görünür.[38] Retorik düzeyinde bu "yeniden

---

36 Naomi Schor, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray," p.48.

37 Luce Irigaray, "When Our Lips Speak Together," *This Sex Which Is Not One*, tr. Catherine Porter ve Carolyn Burke (Ithaca: New York, 1985), s.216; Ce sexe qui n'en est pas un, (Paris: Editions de Minuit, 1977), s.215.

38 This Sex, s.77; Ce sexe s.75.

karşıya geçme" durumu, Irigaray'in açıkça onayladığı eros yüzeylerine karşı koyan fallusu eleştirel bir şekilde taklit eden bir erotizm – tekrarlama ve yerinden etme, içeri girme ve açıkta bırakma yoluyla yapılandırılmış bir erotizm – oluşturur.

Irigaray'in makalesindeki ilk alıntılama, felsefi sistemlerin "maddesel birleşmeden uzaklaşma" üzerinden kurulduğunu ve madde kavramının kırılma ve kesiği (*la coupure*) oluşturup gizlediğini iddia eder. Bu argümanın, maddenin gizlemeye çalıştığı ve maddeden ve kavramdan önce gelen bir tür birleşmeyi öne sürdüğü görülür. Irigaray'in etik felsefe tarihini en sistematik şekilde okuduğu *Éthique de la difference sexuelle*'de kendisi, etik ilişkilerin geleneksel karşılıklı oluş ve saygı kavramlarını yeniden şekillendiren yakınlık ve samimilik ilişkilerine dayanması gerektiğini savunur. Geleneksel karşılıklı oluş kavramları, bu yakınlık ilişkilerini, zoraki silinme, değiştirilebilirlik ve benimseme ile nitelendirilmiş olanlarla değiştirir.[39] Psikanalitik olarak bu maddesel yakınlık anne bedeni ve çocuk arasındaki sınırların belirsizce ayrılması olarak, göstergelerin metonimik yakınlığı olarak dilde yeniden ortaya çıkan ilişkiler olarak anlaşılır. Madde ve biçim gibi kavramlar da oluşturuldukları metonimik belirleyici zincirleri inkar edip yalanladığı ölçüde, anneye dair/maddesel yakınlıktan kopma amacına – ki bu amaç fallus merkezci bir amaçtır – hizmet eder. Diğer bir taraftan, bu birleşme, metaforik eşitlikler ya da kavramsal birliktelikler yoluyla yerine geçme [ikameler] dizisi kurmaya yönelik fallus merkezci çabayı yıkar.[40]

Madde kavramını aşan bu birleşme, Margaret Whitford'a göre, doğal bir ilişki değil, aksine kadına özgü *sembolik* bir ifadelendirmedir. Whitford "bu iki dudağı" metonomi[41] olarak, "kadınlar arasında ve kadınların sosyalliği arasında yatay ve dikey ilişkiler figürü" olarak ele alır.[42] Fakat Whitford aynı zamanda dişil ve eril ekonomilerin asla tamamen birbirlerinden ayrılmayacağını gösterir; bunun sonucu olarak da, birleşme ilişkilerinin bu ekonomiler *arasında* var olduğu ve dolayısıyla sadece dişilin alanına ait olmadığı görülür.

Peki o zaman Irigaray'in Platonun yanında yer alan metinsel eylemini nasıl anlarız? Irigaray, Platon'un metninin speküler üretimini artırmaktansa problematik olarak tırnak işaretinde belirtilmesi gereken dişilin "başka yerdeliğe" bu speküler ayna üstünden ve ayna yoluyla yeniden geçmesi amacıyla, ne ölçüde Platon'un metnini yineler?

Irigaray'e göre, her zaman maddeyi aşan bir madde vardır. [Şunu da belirtmek gerekir ki burada] aşılan madde otojenik biçim/madde ikilisinin başarılı biçimde gelişimi için reddedilmiştir. Madde iki yöntemle şekilde gelir: fallus merkezciliğine hizmet eden meta-

---

39 Irigaray'in konumunu ilginç biçimlerde yeniden formüle ettiren feminist etik felsefe okumaları için bakınız Drucilla Cornell, Beyond Accomodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law (New York: Routledge 1991); Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism Revisited: Ethics and Politics," in Feminists Theorize the Political, s. 54-85.

40 Birinin yanındaki ile olan ilişkileri, cinsiyetlerin sıralanması olasılığım, mesela birincil cinsiyet ikincil cinsiyet gibi, bozar. Dişili yanındaki aracılığıyla ve yanındaki olarak biçimlemek, örtük bir biçimde eril/dişil hiyerarşik ikilisine karşı bir mücadele içinde olmaktır. Dişilin nicelleşmesine karşı olan bu tutum, Lacan'ın Encore: Le séminaire Livre XX (Paris: Éditions du Seuil, 1975)'indeki örtük bir argümandır. Dişilin "bir olmadığı" bir anlam kurar. Bakınız *Amante marine*, s.92-93.

41 Margaret Whitford, Luce Irigaray: *Philosophy in the Feminine* (London: Routledge, 1991), s. 177.

42 Ibid, s. 180-81

fizik kavram olarak ve ona göre eleştirel taklidin olası dilsel alanını belirleyen sıkıntı verici şekilde spekülatif ve yanlış kullanılmış olan temelsiz bir figür olarak.

Dolayısıyla bir kadın için mimesisle oynamak, söylem yoluyla onun sömürülme alanım, kendisinin basitçe oraya indirgenmesine izin vermeden, yeniden ele geçirme çabasıdır. "Algılanabilir" olanın, "maddenin" alanında yer aldığı sürece kendisini yeniden "idealara" ["fikirlere"], özellikle de eril mantık içinde ve eril mantıkla detaylandırılıp donatılmış, kendisi hakkındaki idealara sunması anlamına gelir. Bundaki amaç, oyunbaz bir tekrarlamanın sonucu olarak, görünmez olarak kalması beklenmiş olanı – dilde dişilin olası işleyişinin örtbas edilişini – "görünür" yapmaktır.[43]

Bu durumda belki de burada, "dilde dişil" kavramında, özcülüğün dönüşü söz konusudur. Yinede Irigaray, *taklit* dişilin tam da dilde işlemesidir görüşünü savunarak [tartışmasına] devam eder. Taklit etmek, tam da taklit edilene katılmaktır ve eğer taklidin dili fallus merkezciliğinin dili ise, o zaman bu, radikal bir biçimde dişilin yeni bir biçim vermeye çalıştığı fallus merkezciliği terimleri içine bu dişilin alınması ölçüsünde spesifik bir dişil dildir. Alıntı şöyle devam eder: "[mimesisle oynamak], eğer kadınlar böylesi iyi bir taklitse bu onların bu işlevde yeniden içeri girmemelerinden kaynaklıdır gerçeğini 'açığa çıkarmak' [anlamına gelir]. *Onlar başka yerlerde dururlar*: [bu da] 'madde'nin kararlılığının başka bir örneğidir." [Kadınlar] fallus merkezciliğini taklit ederler, fakat bu söylemin mimetik olarak kendini kopyalamasıyla örtbas edileni de açığa çıkarırlar. Irigaray'e göre, ayrılan ve örtbas edilen, metoniminin dilsel işleyişi, annenin ve çocuğun ilk yakınlaşmasının dilsel arta kalanı olarak görülen yakınlıktır. Bu, fallus merkezci normları kusursuz olarak yinelenmesini engelleyen [...], her taklitte, aslında her metaforik yer değiştirmedeki metonimik fazlalıktır.

Yinede, Irigaray gibi, kimlik mantığının, metonominin isyanı ile imkan dahilinde bozulabilir olduğunu iddia etmek ve bu metonimiyi bastırılmış ve isyankar [baş kaldıran] dişil ile tanımlamak, biçimlenemez fakat herhangi bir biçimleme [tasvir] için gerekli olan baskın chora olarak bu baskın chora'da dişilin yerini sağlamlaştırmaktır. Kuşkusuz bu, dişil "her zaman" dışarısı ve dışarısı da "her zaman" dişil olacak şekilde, yinede chorayı biçimlendirmedir. Bu, temalandırılamaz, biçimlenemez fakat dişili bu konumda tanımlayarak fallus merkezci eylemi temalandırıp biçimlendiren ve böylece onu özdeş "olmayan" bir kimlik olarak üretmek amacıyla kullanan bir dişil olarak bu dişili konumlandıran bir harekettir.

Ancak, dişilin burada dışlanmış olanın alanını tekelleştirdiği görüşünü reddetmek için sağlam nedenlerimiz vardır. Aslında böyle bir tekelleştirmeyi sağlamlaştırmak, fallus merkezci söylem tarafından gerçekleştirilmiş yasaklamanın etkisini ikiye katlar – ki bu fallus merkezci söylem, bozma eylemi olarak işleyen metonimide dilsel bir alan bulmuş olmasına yönelik net iddiaya karşı işleyerek kendi kurucu şiddetini "taklit eder". Sonuçta, Platon'un anlaşılabilirlik skenografisi, kadınların, kölelerin, çocukların ve hayvanların dışlanmasına bağlıdır – ki burada köleler, [erkeğin] dilini konuşmayan ve bu dili konuşmayarak mantık kapasitesinden uzaklaştırılmış olarak düşünülen kimseler olarak nitelenir. Bu yabancı düşmanı dışlama ırksallaşmış Ötekilerin ve özel yaşam koşullarını yeniden üretme sürecinde onlara verilen görevlerden dolayı "doğaları" daha az mantıksal olanların üretimi yoluyla işler. Rasyonel insandan daha düşük olanın alanı, "insan"ı çocukluk dönemi olma-

43 Irigaray, "The Power of Discourse," in This Sex Which Is Not One, s. 76.

yan biri olarak üreterek, insan mantığının sınırlarını çizer. [Bu "insan"], bir primat değildir ve böylece yeme, tuvalete çıkma, yaşama ve ölme gereksinimlerinden kurtulmuştur; köle de değildir, aksine her zaman mülk sahibidir; dili birincil ve çevrilemez olarak kalandır. Bu, bir bedenden ayrılma şeklidir, fakat yinede bedenin bir şekli, erilleştirilmiş mantıksallığın bir bedene dönüştürülmesi, beden olmayan bir eril beden şekli, kriz halinde bir biçim ve tam olarak kontrol edemediği krizi yasallaştıran bir biçimdir. Eril mantığın bedensizleşmiş bir beden olarak biçimlenmesi, diğer olası bedenlerin dışlanması yoluyla çizilen imgesel morfolojinin biçimlenmesidir. Bu, diğer bedenlerin maddesizleşmesiyle işleyen mantığın maddeselleşmesidir, çünkü açıkçası dişil biçime, morfolojiye, şekle [ve sınırlara] sahip değildir, aksine kendisi şeylerin [things] sınırlarının çizilmesine katkıda bulunandır, yinede kendisi farklılaşmamış [ve] sınırları olmayandır. Akıl [mantık] olan beden, aklı ya da onun kopyalarını tam olarak temsil edemeyen bedenleri maddesizleştirir. Fakat bu kriz halinde bir biçimdir, çünkü bu akıl bedeninin kendisi, erilin imgesel görüntüye sahip bir maddesizleşmesidir, [yani bu akıl bedeninin kendisi] kadınlar ile kölelerin ve çocuklar ile hayvanların beden olduğu ve bedensel görevleri yerine getirdiği, fakat kendisinin [bu bedensel görevleri] yerine getirmeyeceği [erile yönelik] bir akıl bedenidir.[44]

Irigaray, dişili "başka yer" olarak idealize edip benimseyerek, kadın ve diğer Ötekiler arasındaki metonimik ilişkiyi takip etmekte başarılı olmadığından, buradaki meseleler dahilinde [bize] her zaman yardımcı olamıyor. Irigaray'in "başka yer"indeki "başka yer" neresidir? Dişil, eril akıl ekonomisinden dışlanan tek ya da birincil varlık değilse, Irigaray'in analizi boyunca dışlanmış olan nedir ya da kimdir?

UYGUNSUZ GİRİŞ: CİNSEL FARKLILIK PROTOKOLLERİ

Yukarıdaki analiz, cinsiyetin maddeselliğini değil, maddeselliğin cinsiyetini tartışmıştır. Diğer bir deyişle, maddeselliği, belli bir tür cinsel farklılık oyununun kendisini bitirdiği bir alan olarak görmüştür. Böylesi bir açığa çıkmanın amacı, sadece bedenin *maddeselliği* ya da cinsiyetin maddeselliğine doğru kolay bir geri dönüşe karşı [bizi] uyarmak değil, aynı zamanda, maddeyi uyarmanın, feminist araştırmanın kesinlikle bir *nesnesi* olması gereken fakat feminist kuramın *temeli* olarak çok sorunlu olacak cinsel silinmenin ve cinsel hiyerarşinin tortulaşmış [oturmuş] tarihini uyarmak olduğunu göstermektir. Maddeye dönmek, bu maddeye yansılanmaları ve çelişkilerinde cinsel farklılığın yeni başlayan oyununu yasallaştıran bir *gösterge* olarak dönmemizi gerektirir.

O zaman, maddenin uygun ve uygun olmayan bir terim olarak kendini yansıladı-

44 Bu yazının ilk taslağına Santa Cruz'da bir jakuzide cevap veren Donna Haraway, Irigaray'i Platon'un Batı temsillerinin kökeni olarak okunmasının çok önemli olduğunu savundu. Martin Bernal'ın çalışmasına atıfta bulunan Haraway, "Batı" ve onun kökeninin kültürel heterojenliğin bastırılması yoluyla, özellikle Afrikalı kültür değişimi ve etkisinin bastırılması yoluyla kurulduğunu savunur. Haraway doğru olabilir, fakat Irigaray'in amacı Yunanistan'daki Avrupalı "kökenin" şiddetli üretimini açığa çıkarmaktır – bu da Haraway'in görüşü ile bağdaşır. Benim önerim, bu şiddetin temsili yazmanın "alanı" olarak Platoncu doktrin içinde bırakılmasıdır ve Platon ve Irigaray'i kurucu dışlamalarından dolayı okumak, o haznede Neyin depolandığını sormakla olur.

ğını [tekrarladığını] [gösteren] *Timaeus*'taki bölüme geri dönelim. Burada madde, farklılıklara dayanarak cinsiyetlenmiş, bu yüzden kendisini bir kararsızlık alanı, eril biçimde beden olmayan bir beden, dişil biçimde beden olmayan bir madde olarak teslim eder.

Hazne, dişil, "her şeyi her zaman içine alır, kendi doğasından hiçbir zaman kopmaz ve asla hiçbir yolla ve hiçbir zaman ona giren şeylerden herhangi birisi gibi bir biçim üstlenmez (50b). Burada yasaklanmış gibi görünen şey, kısmen *eilephen* fiili ile– üstlenmek, bir biçimi üstlenmekte olduğu gibi – içine alınır. Bu üstlenme eylemi de sürekli bir eylem, fakat aynı zamanda bir tür çabuk kavramadır. Bu terim, diğer olasılıkları ile beraber, kazanmak ya da edinmek, almak, misafir etmek ve aynı zamanda erkeğin *gebe kalacak bir eşe* ve *bir kadına sahip olması* anlamına gelir.[45] Bu terim, gebe kalma ve bir eş alma kapasitesinin yanı sıra almayı de öne sürer. Bu eylemler ve bahşetmeler yukarıdaki metinde yasaklanmıştır, böylece de bu alma ilkesinin üstlenebileceği "çabuk kavrama" türlerine sınır koyarlar. Dişilin asla yapamayacağı şeyin terimi (yani kendi doğasından kopmanın terimi) *existhathai dynameos*'tur. Bu da, dişilin kendi doğasından çıkmaması, ayrılmaması ya da çıkarılmamasına işaret eder; kendisini içeren dişil, tam olarak, *yer değiştirme [eyleminde] bozulmaması* gereken şeydir. *Siempre*, "asla" ve "hiçbir yolla", "doğal olanaksızlığa" emir, yasak, kural ve uygun yer tahsisi biçimini veren ısrarlı tekrarlardır. Eğer dişi, her zaman sadece içine girildiği belirtilen şeye benzemeye başlasaydı ne olurdu? Kuşkusuz burada bir dizi konum, penetrasyonun [içine girmenin] biçime ve içine girilebilirliğin dişilleşmiş bir maddeselliğe özel tahsisi yoluyla ve içine girilebilir dişilliğin bu biçiminin üretimden kaynaklanan varlıktan tamamen ayrılması yoluyla teminat altına alınır.[46]

Irigaray bu metindeki "bir biçim/şekil üstlenme"yi açıkça "gebe kalmak" olarak yorumlar ve Platon'un dişili, doğum yaparken erile itimat etmek amacıyla, üretim sürecine katkıda bulunmaktan alıkoyduğunu fark eder. [Bu durumda] görünen o ki Yunancadaki anlamıyla bir başka "üstlenmek", yani "erkeğin bir eşe sahip olması ya da onu alması"[47], algısından söz edebiliriz. Çünkü [o] dişil başka bir maddeselliğe benzemeyecek – ve asla [onun] içine girmeyecektir. Bu da – bu üçlüde Biçimlerin babaya benzediğini unutmayınız – dişil ya da aslında başka hiçbir şeyin erile asla girmeyeceği anlamına gelir. Çünkü o [eril] içine girilmez içine girendir ve dişil de sabit içine girilendir. Birbirlerinin konumlarını karşılıklı olarak dışlayıcı fakat aynı zamanda tamamlayıcı olarak kuran bu benzerlik karşıtı yasak olmasaydı, "eril" dişilden ayrılmayacaktı. Aslında, dişil de karşılığında içeri ya da başka bir yere girebilseydi, dişilin "dişil" olarak kalabilir miydi ya da "erilin" kendi faklılığa dayanarak kurulan kimliğini koruyabilir miydi? [İşte bu] meçhuldür. Çünkü zamirlerin bu dağılımını belirleyen çelişmemezlik mantığı içeri giren [gibi] bir özel konumla "erili" kurarken "dişili"

---

45 H. G. Liddell and Robert Scott, Greek-English Lexicon, (Oxford: Oxford University Press, 1957).
46 Burada, eski Yunan bağlamında eril ve dişil konumları ile aktif içeri girme ve pasif almanın cinsel konumlarını çok hızlı bir şekilde azaltmaya karşı uyarıcı bir kısa bilgiyi ortaya atmak önemli [olacaktır]. Böyle bir birleşmeye karşı olan önemli bir argüman için bakınız David Halperin, Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality* (New York: Routledge, 1990), s. 30.
47 Bazı klasik okuyucularımın da ortaya attığı gibi, takip eden kısım aşırı-okuma olabilir.

de içine girilen [gibi] bir özel konumla kurar. Sonuç olarak, bu durumda, bu heteroseksüel matris olmasaydı, sanki, bu cinsiyetlendirilmiş konumların istikrarı sorgulanabilirdi.

Erilin bu içine girilmemezliğini teminat altına alan bu yasak, bir tür panik olarak, dişil "gibi", efemine, olma paniği olarak, ya da erilin erilin içine girme, dişilin dişilin içine girme, ya da dişilin erile girme ya da bu konumların tersine dönebilirliği doğrulandığında ortaya çıkabilecek panik olarak okunabilir – [burada tabi ki] neyin bir şekilde "içeri girme" olarak nitelendiği üzerine olan tam bir karışıklıktan bahsetmeye gerek yok."Eril" ve "dişil" terimleri hala tutarlı bir anlam ifade eder mi ya da başıboş penetrasyona karşı olan tabuların gevşemesi ciddi bir biçimde bu cinsiyetlendirilmiş konumların istikrarını bozar mı? Görünüşte dişil olarak cinsiyetlenmiş iki konum arasında bir içeri girme ilişkisi mümkün olsaydı, Batı metafiziğinin ilerlemesi için yasaklanması gerekli olan bir tür benzerlik mi olurdu? Bu, fallik güvenceyi kendi dışlayıcı hakları üzerinden yıkan bir fallik özerkliğin ataması ya da yer değiştirmesi gibi bir şey olarak mı düşünülürdü?

Bu, Irigaray'in düşünmediği, fakat yinede kendisinin eleştirel taklit stratejisiyle uyumlu ters bir taklit midir? Bu tabunun kendi yasağıyla ürettiği cinsel değişim görüntüsü bağlamında, Batı metafiziğinin spekülatif ve hayali başlangıçlarını harekete geçiren bu tabuyu, bir lezbiyen üstünde, belki de daha açık olmak gerekirse, lezbiyenin fallikleşmesi üstünde bir panik olarak okuyabilir miyiz? Ya da bu tür bir benzerlik, fallik ekonominin dışında ya da açıklığında meydana gelen bu cinsel değişimlerin sadece heteroseksüel kökenin "kopyaları" olduğu iddiasında bulunulmayan şeylerin düzenini destekleyen zorunlu olarak cinsiyetlendirilmiş matrise zarar verir mi? Çünkü açıkçası, heterokseksüelliğin belli bir türünün kanunlaştırılması, onun özünde var olmayan konumunu daha iyi doğrular. Aksi takdirde, cinsellik organizasyonuna karşı olan karşıt olasılıklara yönelik başlangıçta bir yasak kurmaya ihtiyaç olmayacaktı. Bu bağlamda, Platon'un anlaşılabilirlik alanını göz ardı ettiği bu uygunsuz benzerlikler ve taklitler erile benzemez, çünkü bu erile köken olarak ayrıcalık tanımak olurdu. Eğer bir benzerlik olasılığı varsa, bu erilin "özgünlüğünün" tartışılabilir olmasından kaynaklanır; diğer bir deyişle, kendi içinde emilmeyen erilin taklit edilmesi, erilin özgünlüğe yönelik iddiasını şüpheli hale getirir. Eril burada lezbiyen benzerliğin görüntüsünü men eden yasak yoluyla kurulduğu ölçüde, bu erilci kuruluş – ve kodladığı fallus merkezci eşcinsellik korkusu – bir köken *değil*, aksine sadece dışlamak zorunda olduğu şeye aslen bağımlı olan tam da bu yasağın bir *sonucudur*.[48]

Bu yasak, önemli ölçüde, maddeselliğin ikili bir örnek, Biçimin kopyası ve kendini kopyalama mekanizması yoluyla işleyen ve bu mekanizmasının işlediği katılmayan [destek çıkmayıp katkı vermeyen] bir maddesellik olarak kuruluyor olduğu alanda ortaya çıkar. Bu bağlamda madde, ya fallik yazmaya dair speküler skenografinin bir parçasıdır ya da kendi terimleri içinde anlaşılır olarak ifade edilemeyendir. Maddenin tam da bu formülasyonu

48 Diotima, heteroseksüel üretimi ebedi gerçeklerin üretimi ile ilişkilendirerek, görünüşte anlamaz Socrates'e şunu açıklamaya çalışır: heteroseksüel üreme, ölümsüzlüğün sonuçlarını sadece içermez, üretir de. Bakınız Symposium 206b-208b. Kuşkusuz bu konuşma, bu heteroseksüel normu doğruladığı ve sadece sonra onun eril homoseksüel inkarını ürettiği söylenen diyalogun retorik bağlamında da okunmalıdır.

cinsel farklılığın düzenlenişi ve inkarında meydana gelir ve böylece biz maddeyi kendi yararı doğrultusunda tanımlayan, araçsallaştıran ve onu bir yere oturtan cinsel farklılık ekonomisi ile karşılaşırız.

Biçimlerin ifadesinde iş başında olan cinselliğin düzenlenişi, cinsel faklılığın maddenin kendi formülasyonunda işlediğini öne sürer. Fakat bu yalnızca akla karşı olarak tanımlanan bir madde değildir – ki burada akıl kendisine aynı güçle karşı koyan bir maddesellik yoluyla ve bu maddesellik üstünde işleyen bir şey olarak düşünülmektedir – aynı zamanda eril ve dişilin de bu zıt konumları içerdiği bir maddedir. Cinsel farklılık, bu zıt konumların dışında, bu konumların destekleyici koşulu olarak, neyin bırakılması gerektiğinde işlediği gibi, aynı zamanda yazma alanını işgal edecek şeyin formülasyonunda ve sahnelenmesinde de işler. Biçimler bir dizi dışlama gerektirdiğinden tekil bir dışlama söz konusu değildir; onlar dışladıkları şeylerdir ve dışladıklar şeyler aracılığıyla, hayvan olmamakla, kadın olmamakla, köle olmamakla, kendilerini kopyalarlar – [burada şunu da belirtmek gerekir ki hayvan, kadın ve kölenin] uygunlukları sahiplik, ulusal ve ırksal sınır, erillik ve zorunlu heteroseksüellik ile elde edilir.

Bir takım tersine taklidin bu alanlardan ortaya çıkması halinde, bu tersine taklitler birbirleri ile aynı olmayacaklardır; eğer efendinin söyleminin işgali ve tersine dönmesi durumu olursa, bu pek çok alandan çıkacaktır ve bu yeniden ifade edici eylemler, aklın egemenliğinin kendini kopyalayan varsayımlarını bozan yollarda birleşeceklerdir. Çünkü eğer kopyalar konuşursa, sadece maddesel olan şey ifade etmeye başlarsa, aklın skenografisi her zaman üstüne kurulduğu krizle sallanır. Sonuç olarak, Irigaray'in başka yerinin başka bir yerini sınırlamanın bir yolu olmayacaktır, çünkü her bir zıt söylem kendi dışarısını, gösterge olarak ifade etmez bir yazma alanı şeklinde kurulma riskini alan bir dışarısını, oluşturacaktır.

Bu herhangi bir doğruluk-rejiminin gerekli ve kurucu şiddeti olarak gösterilirken, pathos'un bu kuramsal işaretine direnmek önemlidir – ki pathos'un bu kuramsal işareti, dışlamaların, imlemlerin üzücü gereklilikleri olarak tamamen doğrulandıkları yerdir. [Burada] amaç, bu gerekli "dışarıyı", gelecekteki bir ufuk noktası olarak, dışlamanın şiddetinin sürekli olarak bir alt edilme sürecinde olduğu [bir ufuk noktası] olarak, yeniden şekillendirmektir. Fakat dışarının, söylemin kendi sınırları ile buluştuğu alanın, verili bir doğruluk rejimine dahil edilmeyen anlaşılmazlık [ve bulanıklığın] yıkıcı bir dilsel uygunsuzluk ve temsil edilemezlik alanı olarak işlediği bir alanın korunması da, kendi devamlılığına temel teşkil eden bir tehdit oluşturan şeyi belirtmek için tamamen bu rejimin yetersizliği yoluyla bu normatif rejimin şiddetli ve rastlantısal sınırlarını aydınlatırken, aynı derecede önemlidir. Bu bağlamda, tek amaç radikal ve kapsayıcı temsil edilebilirlik değildir: içermek, [o] olarak konuşmak, verili söylem içindeki her marjinal ve dışlanmış konumu işin içine sokmak, tekil söylemin kendi sınırlarıyla hiçbir yerde karşı karşıya gelmediği, tüm farklılık göstergelerini evcilleştirebildiği ve evcilleştireceği iddiasında bulunmaktır. Eğer politikanın dilinde gerekli bir şiddet varsa, o zaman bu ihlalin riskini, durdurmadan ve hükmetmeden sürdürdüğümüz dışlamalara sahip olmaya – aslında tam olarak sahip olamasak da – başladığımız bir diğer risk takip edebilir.

BİÇİMSİZ DİŞİLLİK

Görüldüğü üzere, Platon'un hayali görüntüye dayalı ekonomisi dişili adeta bir morpheden, bir şekilden yoksun bırakır çünkü hazne olarak dişil kalıcıdır ve böylece yaşamayandır, biçimsizdir, adlandırılamayandır ve bir şey olmayandır. Bir bakıcı, anne, rahim olarak dişil, dar anlamlı bir ifadenin geniş anlamına göndermede bulunarak bir dizi biçimsel göreve indirgenmiştir. Bu bağlamda, Platon'un maddesellik üzerine olan söylemi (eğer hypodoche üzerine olan söylemini öyle kabul edebilirsek) kadın bedeni kavramına insan formu olarak izin vermeyen bir söylemdir.

Eğer bedenin maddeselliğini sorgularsak bedensel zarar iddialarını nasıl yasallaştırırız? Burada Platoncu metinle yasallaşan şey, maddenin kendi tasavvurunu [kavramını] kuran bir ihlal, bu tasavvuru harekete geçiren ve bu tasavvurun ayakta tuttuğu bir ihlaldir. Dahası Platonda, dişil ve biçimsiz ve böylece bedensiz bir maddesellik ile dişil maddeselliğin bedeni olmayıp da bu maddesellikle kurulan bedenler arasında ayrım vardır. Alınmış [geçerli] maddesellik kavramlarına başvurarak, aslında bu kavramların "indirgenemezler" olarak işlemesi konusunda ısrarcı olarak, dişilin kurucu ihlalini ne ölçüde teminat altına alırız ve devam ettiririz? Madde tasavvurunun kendisinin bir ihlali koruduğunu ve tekrar [bu ihlalin] dolaşımını sağladığını düşünüp sonra da bu kavramın kendisinin ihlalin telafisinin hizmetinde olduğunu [düşünürsek] telafi etmeye çalıştığımız hasarın kendisini yeniden üretme riskini almış oluruz.

Timaeus bize bedenleri değil, aksine sadece heteroseksüel ilişkinin verili [belirlenmiş] fantezisini ve eril otogenezi teminat altına alan bedensel konum biçimlerinin çöküşünü ve yerinden edilişini verir. Çünkü hazne bir kadın değildir, aksine, kadının bu metafizik kozmogoninin hayal dünyasında, maddenin kurulumunda büyük oranda tamamlanmamış olarak kalan [biri ya da bir şey] olduğu bir figürdür. Irigaray'in öne sürdüğü gibi maddenin tüm tarihi, alma gücü sorunsalına bağlı olabilir. Bu örtük ve karşısındakinin biçimini bozan biçimleri, bunların oluşturmaya çalıştıkları "madde"den ayırmanın bir yolu var mıdır? Maddenin tarihinde kodlanmış cinsel farklılık tarihini güç bela fark etmeye başladığımız ölçüde, madde kavramının ya da bedenlerin maddeselliğinin feminist eylemin karşı konulmaz temeli olarak çalışıp çalışamayacağı büyük ölçüde belirsizdir. Bu bağlamda, Aristotelesçi sözcük oyunu maddenin maddesinin çift anlamlılığını hatırlatıcı görevinde işliyor. Bu da şu anlama geliyor: maddenin cinsiyetinin ağırlığını zaten taşımayan cinsiyetin maddeselliği [diye bir şey] söz konusu olmayabilir.

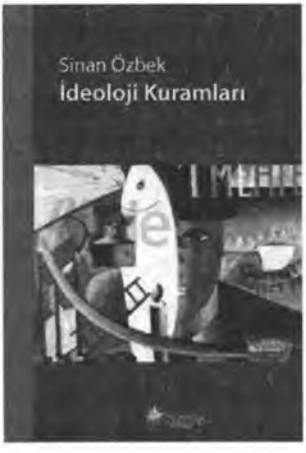
Bazı açık uçlu sorular ise geride kalır: bedenlerin maddeselliğini tanımlama çabasındaki maddenin verili bir sürümünün varsayımı nasıl olur da anlaşılabilir bir beden olarak neyin görülüp görülemeyeceğini peşinen tasarlar? Üstü kapalı normatif ölçütler bedenlerin maddesini nasıl şekillendirir? Bu ölçütleri, sadece bedenler üstündeki epistemolojik dayatmalar olarak değil de, bedenleri eğiten, şekillendiren ve biçimlendiren belirli toplumsal düzenleyici idealler olarak da anlayabilir miyiz? Eğer bedensel bir şema, yalnızca, çoktandır biçimlenmiş bedenler üstünde bir dayatma değil de aksine bedenlerin biçimlenmesinin bir parçası ise, yasağın üretimini ya da kurucu gücünü morfogenez sürecinde nasıl düşünebiliriz?

Burada tek mesele, Platon'un bedenlerin ne olabileceğine yönelik düşüncesi ve bedenin nesinin Platon için radikal bir biçimde düşünülemez olarak kaldığı değildir; aksine mesele, bedensel yaşamı ürettiği söylenen biçimlerin, anlaşılabilir bedensel yaşam alanını sınırlayan ve taciz eden bir dışlanmış alan üretimi yoluyla işleyip işlemediğidir. Bu işlemin mantığı, yasağın bu gücünün korkutucu geri dönüş hayalini üretmesi durumunda, belli bir ölçüde psikanalitiktir. Bu durumda o zaman bedenin sınırlarının cinsel tabu yoluyla nasıl kazındığını sormak için psikanalizin kendisine dönebilir miyiz?[4949] Bedenin fallik oluşumunun Platoncu anlatımı ne dereceye kadar fallusu cinsiyetlendirilmiş konumlamanın kapsamlayıcı [parçanın bütüne göndermede bulunan] göstergesi olarak farz eden Freudcu ve Lacancı anlatımları önceden tasarlar?

Eğer cinsiyetlendirilmiş bedenlerin sınırlanması, biçimlenmesi ve biçimlerinin bozulması, bir dizi kurucu yasaklarla, bir dizi mecburi anlaşılabilirlik ölçütleri ile hayata geçiriliyorsa, o zaman sadece, bedenlerin kendilerinden uzak kuramsal konum ya da epistemik lokasyonunun başlangıç noktasında nasıl göründüklerini göz önünde bulundurmuyoruz. Aksine, anlaşılabilir cinsiyet ölçütlerinin bedenlerin alanını oluşturmada nasıl işledikleri ve belirli ölçütlerin düzenledikleri bedenleri ürettiklerini ne kadar net bir biçimde anlayabiliyoruz sorusunu soruyoruz. Yasaklamanın kazıma [ustalıkla işleyip biçimlendirme] gücü neyi tam olarak içerir? Bu [güç], bedenin kendisi olarak adlandırılmak istenebilen bir şeyden radikal olarak ayrı olan bedenin ruhsal deneyimini belirler mi? Ya da mesele, morfogenezdeki yasağın üretici gücünün, morphe ve psyche arasındaki ayrımı sürdürülemez olarak betimlemesi midir?

Çeviri: Özgü Ayvaz

49 Bakınız Mary Douglas, *Purity and Danger* (London: Routledge &Kegan Paul, 1978); Peter Stallybrass ve Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).



Sinan Özbek
İdeoloji Kuramları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Sokrates'ten hegel'e felsefe tarihinin ırkı

Çiğdem Yazıcı

İlk felsefeye giriş derslerinde öğrencilere akıllarına gelen felsefeci vücudunu tarif etmelerini istediğimde genelde aldığım cevap "beyaz, sakallı, iç dünyasına kapalı, mistik, yaşlı bir adam" oluyor. Her ne kadar günümüzde felsefeciler burada varsayıldığı gibi tek tip olmasa da bu klasikleşmiş imaj kendini çeşitli şekillerde sürdürüyor ve felsefeciden yapması beklenen işlerin standartlarını da belirleyebiliyor. Bu varsayımdaki tek sorun düşünen insan figürünün sadece belli bir ırkta, cinsiyette ve yaşta varsayılması, ya da halktan kopuk bir insan olarak varsayılması değil. Aynı zamanda düşünen insan figüründe cinsiyetsiz, ırksız, zamansız ve toplumsuz, dolayısıyla da bütün bedensellik biçimlerinden bağımsız bir varlık olarak hayal edilmesi ve aslında bu felsefeci modelinin beyaz yaşlı erkek bedeninde şekil bulmuş olduğunun da üstünün kapalı kalmasıdır. Ayrıca, bu bedensiz felsefi düşünme faaliyetini bir ideal olarak besleyen Platoncu veya Kartezyan beden/ruh ya da beden/akıl ayrımlarına dayanan metafizikler ile Kant ve Hegel'e kadar gelişmiş bir özgürlük fikri de görürüz. Çok kaba hatlarıyla, bedenin sınırlarını düşünsel faaliyetin ötesinde bir de ahlaki seçim yetisiyle aşabilme gücünde kendini gösteren bu evrensel akıl ya da tinsel özgürlük fikirleri, 18'inci yüzyılda ortaya çıkan ırk tartışmalarıyla birlikte ele alındığında görürüz ki felsefe tarihindeki bu bedensizleştikçe özgürleşen düşünsel öznenin ırkçılıkla birlikte gelişen boyutları da vardır. Bu makalede 18'inci yüzyılda, özellikle Hegel'in tinsel özgürlüğün dünya tarihindeki gelişim hikâyesine temel oluşturan ırk tartışmaları ile birlikte okuyarak felsefenin bedensiz evrensel düşünürü imajını nasıl bir yerellik, bir bedensellik ve tarihsellik taşıdığını görebiliriz. Bedenselliği ve felsefi faaliyeti birlikte düşünme daveti bizi bedensel ırklılığın felsefeyle ilişkisini de düşünmeye iter. Bu ilişkiyi düşünmek de sonrasında bizi çağımız liberalizm ve hümanizm düşüncelerine de yansıyan ırksız ve eşitlikçi bir dünya

tahayyülünü felsefe tarihindeki bedensizleştikçe evrenselleşen düşünen adam tahayyülü ile karşılaştırmaya ve şu soruya iter: Acaba çağımızın ırkçılığa karşı çıkmak için öne sürülmüş hümanist ırk gözetmeyen düşünme yolları da Hegelci mirastaki gibi bizim benzer ırkçı düşünme yollarında kaybolmamıza yol açar mı?

Hegel dünya tarihi üzerine yazılarında Avrupalı olmayan birçok halk, özellikle Kızılderili ve Afrikalı halklar hakkında yaptığı birçok yorum dolayısıyla eleştirilmiş ve ırkçılıkla suçlanmıştır. [1] Bu metinlerde sürekliliğini sürdüren fikir bir halkın tarihin öznesi olması için en nihayetinde bir devlet olması gerektiğidir. Bu fikir sadece devlet olarak bir araya gelmemiş mesela göçebe, göçmen, diaspora, ya da kabile halklarının tarihselliğini anlamakta yetersiz kalmayıp bir de farklı halkların doğa ve politik yapılarla ilişkilerine ırkçı ve batı merkezci bir yerden bakan önermelere bağımlı kalır. Yine de Hegel'in bu metinlerdeki ırkçılığı bazen felsefeciler için bu metinleri okumamak ve gözden çıkarmak için bir bahane olabiliyor, sanki bu ırkçılığı felsefe tarihi aşmıştır diye varsayarak. Oysaki bu metinler bize felsefe tarihinden miras aldığımız çok temel kavramların, mesela özgürlük ve bilinçlilik gibi kavramların, nasıl da 17'inci ve 18'inci yüzyılda ırk kavramıyla birlikte geliştiğini gösteriyor. Bugün, bu kavramların ırk kavramıyla ilişkisini görmeden miras almak, aslında felsefe tarihinin Eski Yunan'la başlatılan kanonik öyküsünün 18'inci yüzyılda Avrupa felsefelerinin farklı kültürler ve ırk sorusuyla nasıl bir karşılaşma ilişkisi sonucu yazıldığını görmemek demektir.[2] Martin Bernal *Kara Athena* adlı kitabında felsefenin eski Yunan'la başladığı fikrinin 18'inci yüzyıl sonlarına doğru yaşanan bir paradigma değişimi sonucu ortaya çıktığını ve öncesinde felsefenin başlangıcı hakkındaki kaynaklarda Mısır, Finike ve Yunan medeniyetlerinin beraberce var olmuş olduğunu iddia eder. Robert Bernasconi'nin de "Felsefenin Bölgecilik Paradoksu: Felsefenin Yunanlı Olarak Yeniden İcat Edilişi" adlı makalesinde belirttiği gibi 18'inci yüzyıl başında felsefe tarihi anlatılarının daha çoğulcu bir paradigma ile yazılmış, içlerinde İbrani, Fars, Hint, Arap, Mısır ve eski Roma felsefelerinin de yer almış, yüzyılın sonlarına doğru daha Yunan başlangıçlı ve Avrupa merkezli bir hale gelmişlerdir.[3]

---

1 Bu metinler genelde Hegel'in "Anthropology" *Encyclopedia of the Philosophical Sciences Philosophy of History* içinde, *Lectures on the Philosophy of World-history: Introduction,* ve *The Philosophy of History* adlı eserlerindedir.

2 Felsefenin eski Yunanlılar ile başladığı fikri 18'inci yüzyıl sonunda Dietrich Teidemann'ın 1791'de *Geist der spekulativen Philosophy von Thales bis Socrates* adlı eseri ve arkasından Wilhem Tenneman'ın 11 ciltlik *Geschichte der Philosophy* adlı eserleri yayınlaması ile kanonik şeklini alır. Bu eserlerin 18'inci yüzyılda felsefe tarihinin yeniden yazımı üzerindeki etkisi hakkında daha çok bilgi için bakınız: Robert Bernasconi's essay "Philosophy's Paradoxical Parochialism: The Reinvention of Philosophy as Greek" *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, ed. Keith Ansell-Pearson, Benita Parry ve Judith Squires, Lawrence & Wishart, 1997.

Ayrıca, Türkçe'de daha detaylı bir tartışma için bakınız: Zeynep Direk, "Felsefenin Balangıcı Sorusu," *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

3 Mesela Jacob Brücker'in *Historia Critica Philosophiae,* ve Diderot'nun *Encyclopedia*'sı felsefi çoğulcuk paradigması ile yazılmış felsefe tarihi kitaplarına örnek olabilirler. Daha fazla detay için Robert Bernasconi, "The Horror of the Alien. In Search of Philosophical Pluralism" ve Pierluigi Dorini, "The History of the Concept of Eclecticism" *The Question of "Eclectism,"* ed. J. M. Dillon

Irk sorusu felsefenin gündemine 18'inci yüzyılda felsefecilerin Avrupalı seyyahların Asya, Afrika ve Amerika kıtaları üzerine gözlemlerini okumalarıyla girer. Bu gözlemler dönemin felsefecileri, din adamları ve doğa bilimcileri arasında şu tartışma sorularını doğurur: "insanlar arasındaki fiziki farkları hangi kategorilerle açıklayabiliriz? İnsanlar arasında farklı ırklar mı, türler mi, yoksa çeşitler mi var? Eğer farklı ırklar varsa, hepimiz aynı soydan mı, yani Adem ve Havva'dan mı geldik? Eğer hepimiz Adem ve Havva'dan geldiysek neden farklı ırklar var?" Bir başka deyişle tartışma tek soydan geldik diyenlerle farklı soylardan geldik diyenler arasında değişik şekiller alır. İki taraf da ırk kavramının oluşmasına katkıda bulunmuştur[4]. Bu tartışmaların yazınında Bernier[5] "ırk" terimini ten rengi ve fiziki özelliklere göre ayrılan insan gruplarına hitap etmek için "çeşit" kavramıyla değişken bir şekilde kullanarak ilk kullanan olmuştur. Kant da Bernier'in yazdıklarını okumuş ve onlara gönderme yaparak bu yazında önemli bir yer almıştır. Kant bu grupların farklı "çeşitler" değil farklı "ırklar" olduğunu savunmuş ve tür, çeşit ve ırk arasında net ayrımlar yaparak ırk terimine tanımlı bir içerik vermiştir. "Farklı Irklar Üzerine" de Kant bütün insanların aynı soydan geldiğini, dolayısıyla sadece aynı türe değil aynı aileye de ait olduklarını savunmuştur. İnsan grupları arasındaki ırk farklarını ise "sapmalar" olarak adlandırmıştır. Aynı ırk içindeki çeşitlerin, mesela beyaz ırk içindeki sarışın veya esmerlik gibi farkların, birbirlerine daha çok benzediklerini ama ikisi arasındaki birleşmeden doğan çocuğun illaki ikisinin de özelliklerinin karışımını almadığını, yani sarı ve siyah saç arası bir renk değil de birinden birinin rengini aldığını, ama farklı ırklar arasında bir birleşmeden doğan çocuğun illaki iki ırkın da mesela ten renklerinin karışımını aldığını savunarak bir ayrım yapar.[6]

Kant çalışmaları genelde onun Saf Aklın Eleştirisi'ne veya ahlak teorisine odaklanırken Kant'ın ırk kavramı ile onun bütün yapıtlarında süregelen teleolojik bakış açısıyla bağlantısını gözden kaçırırlar. [7] Kant insanlar arasında farklı ırklar olmasını herkesin aynı soydan taşıdığı ortak tohumda bütün ırkların özelliklerini potansiyel olarak taşıdığını, coğrafya ve cinsel birleşmelere göre genetik olarak farklılaşmalara izin vererek bir sonraki nesillerde ortaya farklı ırkların çıkabildiğini savunur. Doğanın bu farkları istemesinde de teleolojik bir sebep bulur. Tıpkı tarih üzerine yazılarında olduğu gibi, keyfi bir gidişat yerine aslında doğada da eğer farklı ırklar varsa ve bu ırklar arasında melezleşme mümkünse bu çeşitliliği doğanın göç durumlarında adaptasyonu mümkün kılmak için istediğini savunur. Fakat

---

& A.A. Long, University of California, 1988.

4 Francois Bernier'in "A New Division of the Earth," Voltaire'in "Of the Different Races of Men," Kant'm "Of the Different Human Races," Herder'in *Ideas on the Philosophy of the History of Humankind*, ve Hegel'in "*Encyclopedia of the Philosophical Sciences* içindeki "Anthropology" adlı çalışmaları 18'inci yüzyıldaki bu tartışmalrın ana hatlarını oluşturur. Bu yazıların son dönemde İngilizce çevirileri için bakınız: *The Idea of Race*, editörler: Robert Bernasconi ve Tommy L. Lott, Hackett Publishing Company, 2000.

5 Bernier tıp doktoru idi, ve Mısırlı, Hindu ve Farsi bölgelerdeki seyahatları üzerine notları 1656 ve 1668 yılları arasında yazılmış ve 1670'da *Voyages* adıyla yayınlanmıştır, Daha fazla detay için bakınız: "A New Division of the Earth" in *The Idea of Race*.

6 Kant, "Of the Different Human Races," *The Idea of Race*, s. 9-10.

7 Bernasconi, Robert "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race" *Race*, ed. Robert Bernasconi, Blackwell Publishers Ltd, 2001.

bu Kant'ın illaki melezlenmeyi savunduğu anlamına da gelmez, sonuçta çoğunlukların da homojen ırk gruplarında kalmasının da doğanın korumak istediği bir düzen olduğunu da ileri sürer.[8]

Irk kavramının Kant'ın çalışmalarındaki etkisi fiziki coğrafya üzerine yazdıklarında da ortaya çıkar. Michael Hoffheimer "Hegel, Irk, Soykırım" adlı yazısında belirttiği gibi Kant *Fiziki Coğrafya*'da ırkların farkları üzerine sadece biyolojik ve analitik tanımlar yapmaz aynı zamanda değer yargılarında da bulunur: "İnsanlık en üst mükemmelliğe beyaz ırkta ulaşır. Sarı yerliler zaten daha az yeteneklidirler. Zenciler daha aşağıdırlar ve en alttakiler de Amerika yerlisi Kızılderili halklardır."[9]

Amerika kıtasındaki yerlilerin en aşağı güçte fiziki özellikleri olduğu fikri aynı dönemde Kant ve Hegel gibi filozoflar, Buffon ve Cornelius Pauw gibi doğa bilimcileri tarafından paylaşılan bir görüş olmuştur. Hem Georges Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) hem de Cornelius Pauw Amerika yerlilerinin Avrupalılardan daha ufak olduklarını ileri sürmüşlerdir. Hoffheimer'e göre Pauw'un bu iddiası Avrupalıların bakışlarını William Robertson'un *Amerika Tarihi* (1777) adlı yapıtı aracılığıyla etkilemiştir ve Hegel de bu kaynağı Schiller'in çevirisinden okumuştur. Ama Hoffheimer'ın dediği gibi Buffon'ın teorileri Kant'ın referansları ve onayı olmadan bu kadar meşruluk kazanamazlardı. [10] Buffon'un etkisiyle, Kant "İnsan Irklarının Farkları Üzerine" yazısında Amerika yerlilerinin bu bedensel yapısının onları tarla işlerinde işe yaramaz yaptığını ve bu işlerde köle olarak zencilerin daha işe yarar olduğunu söyler. [11] Hoffheimer Kant'ın *Etiğin Metafiziği* (1797) adlı yapıtına yaptığı göndermede okuduğumuz üzere Kant Amerika yerlilerinin "siyasi bir devlet yapısı ve hukuki bir düzenleme olmadan yaşadıkları için tembel, üretkenlikten uzak ve Amerika çöllerinde dağınık yaşadıklarını"[12] söylemiştir. Hoffheimer'e göre Hegel bu yazıları çok dikkatli okumuş ve kendi çalışmalarına etkilerini taşımıştır.

İşte 18'inci yüzyıl sonunda gelişen bu bağlamı takiben Hegel Amerika yerlileri gibi devlet olmamış ya da "olamamış" halkların en aşağı ırklar olduklarını ve yok olmaya mahkûm olduklarını iddia etmiştir. Hegel'le birlikte ırk sorusu biyolojik ya da teolojik bir tartışmanın konusu olmaktan çıkıp tarihsel bir soruya dönüşmüştür. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ne yaptığı "Antropoloji" girişinde Hegel aslında ırkçılığa karşı çıkmak adına felsefede tekli ya da çoklu soy tartışmalarına açıkça karşı çıkar, çünkü bu tartışmalarda

---

8 Kant, "On the Use of Teleological Principles in Philosophy (1788)" *Race*, ed. Robert Bernasconi, Blackwell Publishers, 2001.

9 Kant, *Physische Geographie*, ed. Royal Prussian Academy of Sciences [Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1923], div. 1 Werke, 9: 316. (Kant'ın Physical Geography'sinin İngilizce çevirisi için bakınız: Robert Bernasconi' "Kant as an Unfamiliar Source of Racism." Daha fazla tartışma için bakınız: Michael H. Hoffheimer, "Hegel, Race, Genocide," *Southern Journal of Philosophy,* Vol. XXXIX, 2001, dipnot 52.

10 H. Hoffheimer, "Hegel, Race, Genocide," s. 5-6.

11 Bu fikir özellikle 1860'da, Mississippi temsilcisi vekil L. Q. C. Lamar'ın Hegel'in Afrikalılar için sözlerini Sibree'nin çevirisinden okumasıyla Amerika Birleşik Devletleri'nde köleliliğin haklılaştırılmasında da kullanılmıştır. Detay için bakınız: Michael Hoffheimer, "Does Hegel Justify Slavery?", *The Owl of Minerva*, vol. 25, 1 1993, s.118-9.

12 H. Hoffheimer, "Hegel, Race, Genocide," s. 6.

sanki gelinen soya göre ırklar arasında birbirinden akıl ve ruh üstünlüğü olabilirmiş gibi düşünülür.[13]

. . . soy insanlara özgürlük veya hakimiyet sağlamak için hiçbir temel sağlamaz. İnsan kendi içinde rasyoneldir; işte burada eşit adaletin olanağı ve ırklar arasında hangisinin hakları olduğu ve hangisinin olmadığı gibi katı bir ayrımının gereksizliği yatar.[14]

Buradaki özgürlük ve eşitlik vaadi kendini Batı felsefesinin evrensel akıl inancına dayandırır ve Hegel'in terimleriyle "doğa sınırları" olan ırksal ve cinsel bedensellik hallerini bu sayede aşmayı vaat eder. Hegel'in genel tin/ruh anlayışıyla örtüşen bir şekilde burada da özgürlük tinin doğadan bağımsızlaşmasının bir tarihsel hareketidir. Burada doğayı akılla aşan tinin özgürlüğünde aslında ırksız bir kültür vaadi de görürüz. Bu ırksız hal de kendini devletleşip vatandaşa dönüşen bireyde şeklini bulur.

Hegel'in dünya tarihi anlatısı aslında tinin doğadan kültür ve devlete doğru yaptığı yolculuğun anlatısıdır. Bu anlatıda ırklar arası farklar doğa ile özellikle en dolaysız en yakın çevreleri olan bedenleri ile olan yakınlık ve uzaklık ilişkilerine göre sınıflandırılırlar. Hegelci bakışla medeniyete ulaşmanın en başarılı yolu bedensel ırksızlığa kavuşmak diyebiliriz; bu olanağı da herkese eşit bir şekilde sunan evrensel akıl ve insanın kendi üzerine düşünerek kendine mesafe alabilme yeteneği olduğunu söyleyebiliriz. Bu ölçütle Hegel *Tarih Felsefesi*'nde Afrikalıları doğalarına ve bedenlerine mesafe "alamadıkları" için dünya tarihinin gerisinde bırakır, Mısırlıları ve Farslıları tinsel düşünüme yaklaştıklarını ama yine de bedensellikle ve doğayla hala iç içe olduklarını hatta doğa ve tin çelişkisinin arasında kaldıklarını, hatta Mısırlıların içlerinde hala Afrika elementi olduğu için bu çelişkiyi aşamadıklarını iddia eder. Tin bu çatışmalı süreçten ilk olarak eski Yunan'da Sokrates'in felsefesinde tinin bedenden bağımsız olarak kendi üzerine düşünme becerisini göstererek ve kendi hakkında bilinçlilik halinde bir varoluşa geçerek ileriye atlayabilir.[15]

Bu durumda şunu sorabiliriz: Hegel soy üzerinden yapılan biyolojik ve teolojik ırk tartışmalarına insanlar arasında üst-alt ayırımlarına yol açtığı için karşı çıkarken rasyonellik noktasında ırksızlaşabilen bir tinsel varoluş halini insan özgürlüğünün imkânı olarak önerdiğinde insanlar arası üst-alt ayrımlarından muaf oluyor mu? Dahası Hegel'in tin anlayışında herhangi bir ırk kavramından muafiyet görür müyüz? Aslında burada Hegel'in içine düştüğü yanılgı ırk kavramından, özellikle de biyolojik veya teolojik olarak üstünlüğü veya aşağılığı belirleyici olan bir ırk tanımından kurtulunulduğunda ırkçılıktan da kurtulanacağı varsayımıdır. Bu varsayım hala günümüz liberalizm ve hümanizma anlayışlarında da kendini sürdürdüğü için yeniden ve sürekli deşilmesi gereken bir varsayımdır. Irkçılığa karşı olmak için hepimiz özünden rasyonellik olan ortak bir insan türüyüz diyerek ırkın varlığın-

13 Hegel, G.W.F. "Anthropology" *Encyclopedia of the Philosophical Sciences, The Idea of Race*, içinde, ed. Robert Bernasconi ve Tommy L.Lott, Hackett, 2000, s. 39.

14 Ibid., s. 39. (yazarın Türkçe'ye çevirisi)

15 Hegel Tinin Görüngübilimi'ndeki tinin özgürleşmesi anlayışı ile *Tarih Felsefesi*'ndeki tinin özgürleşmesi anlayışı arasındaki paralelliğin tinin Afrika'dan başlayan ırk ve doğa ile yakın ilişkisinden bağımsızlaşıp Avrupa'da özgürleşmesi fikrinde yattığı iddiası için daha fazla detay için bakınız: "On the limit of spirit: Hegel's racism revisited," Patricia Purtschert, *Philosophy and Social Criticism*, 2010, 36(9) 1039–1051. http://psc.sagepub.com/content/36/9/1039

dan ya da ırksal kategorilerden vazgeçmek, böylece ırksal ayırımlara karşı çıkmak genelde ırkçılığa karşı ilk tepki olarak çıkabiliyor. Hegel için ırk soy ile insana üstünlük ya da aşağılık statüsü vermese de, insanların tinselliklerini ne kadar özgür ve etkin yaşayıp yaşayamadıklarını belirleyen coğrafi farklarla insanın doğasını belirler. Dolayısıyla, Hegel'e göre ırk farkları aslında tinin kendini tarihte farklı coğrafyalarda farklı şekillerde somutlaştırmış sonuçlarıdır. Hegel ırkların "somut farkları" ve 'doğal farkları'[16] terimlerini birbirleriyle değişken bir şekilde 'zihinsel ve ruhsal özellikler' terimine'[17] paralel olarak kullanır, her ikisi de coğrafi farklara ve kıtalara göre farklılaşırlar. Biyolojinin değil kıtaların "belirleyiciliğini"[18] öncelikli ele aldığı için Hegel beyaz, Etiyopya, Moğol ve Amerika yerlilerinin ırklarını ele alırken önce coğrafi sonra biyolojik özelliklerini sıralar, takiben de zihinsel ve ruhsal özelliklerini sıralar. Daha da ötede, Hegel kıta farklarının zorunlu olduğunu, insanların fiziksel ve zihinsel ya da ruhsal ırklarının da coğrafi farklarla paralel gittiğini söyler. [19] Burada, Hegel'in coğrafi bir ırk kavramını varsayarken ırklar arası zihinsel ve ruhsal özellikler açısından alt-üst ayrımını da yaparken görürüz. Hegel dünya tarihini, yani tinin dünya tarihini, anlatırken, tinin Afrika kıtasında doğadan ve ırktan bağımlılığından kopamazken Mısır'da bir aşama atladığını iddia ederken ırk terimini kullanmayı da bırakır. Yani Amerika, Afrika ve Asya kıtalarında farklarını anlatırken onların farkları hakkında ırk, coğrafya ve doğa farkları diye bahseder. Fakat Mısır'la birlikte Avrupa kıtasına doğru geçtiğinde zihinsel ve ruhsal farklardan kültür farkları olarak bahseder, ırk farkları olarak değil. Bu da aslında Hegel'in tinin dünya tarihinde bedensellikten ruhsallığa doğru ilerleme hareketini aynı zamanda doğadan kültüre doğru ilerlemeyle eş görmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla Hegel'de tinin hareketinin evrensel olarak her yerde aynı yönde olduğunu söyleyemeyiz, aksine ırksızlaşlaşmayla ve bir devlet yapısının vatandaşı olmakla özgürleşen tinin dünya tarihindeki dolaşımı tamamen coğrafi ırksal belirlemelerle şekillenmiştir. Tinin hareketinin bizzat coğrafilikle iç içe olan tarihselliği ırkla geçirdiği ilişkiyle zamansallaşmıştır. Yani tinin Sokrates'le başlayan ilk ırktan özgür hareketi diyebileceğimiz kendi üzerine düşünme eylemi aslında ırklı bir geçmiş zamandan ve yerlerden geçerek bu noktaya gelmiştir. Ancak bu noktadan itibaren, Hegel'in ırk tartışmalarını boşuna görmesi ve insanların rasyonellikte eşitliğini savunması mümkün olacaktır. Bu da bizi günümüzde de geçerliliğini sürdüren sorgulamaya getirir: Bu insani eşitlik ve özgürlük gerçekten evrensel midir yoksa sadece Avrupa kültürlerindeki insanların eşitliği ve özgürlüğü müdür? Hegel'den alabileceğimiz cevap çok nettir ve alıştığımız Avrupa merkezci sömürgeci söylemle paraleldir. Hegel'e göre bir millet olmak tinin özü olan özgürlüğünü gerçekleştirmesinin ve onu bilmesinin bir yoludur, çünkü "milletler tinin kendisi hakkında oluşturduğu kavramları yansıtır" ve milletler birbirlerinden kendilik kavramlarıyla ayrışırlar. [20] Hegel'in kendilik bilincine sahip bulduklarını *millet-halklar*, sadece doğa ile güdümlenmiş yaşayanları ise ırklar olarak isimlendirdiğini görebiliriz. Tinin

16 Hegel, G.W.F. "Anthropology," s.39.
17 Ibid., s. 40.
18 Ibid., s. 39.
19 Ibid., s. 40.
20 Ibid., s. 51.

özgür öznelliği ancak kendisinin doğadan farkını bilmesi ve doğayı kendisinin nesnesine dönüştürmesi ve o nesnede kendi işini ve egemenliğini tanıması ile mümkündür. Bu sayede, özgür bir özne *kendisi için* varolurken, "doğa nesneleri kendileri için var olmazlar."[21] Başka bir deyişle de özgür insan hayvan gibi doğayla dolayımsız bir ilişki içinde yaşamaz, kendilik farkını ve doğayla mesafesini bir devlet yaşamı aracılığıyla kurar. [22]

Bu özgürlük kriterleriyle Hegel Amerika yerlilerinin de doğayla çok iç içe olduklarını ve devlet kuramadıkları için yeterince tarihsel bir halk olamayıp yeryüzünden yok olmaya mahkûm olduklarını, özellikle de tinin Avrupa kültürüyle bölgeye yaklaştığı anda yok olmaya mahkûm olduklarını söyler. [23]

Eski Dünya'yı incelerken de benzerlerini Afrika yerlileri için söyler. Coğrafi koşullara çok bağlı olmak ve doğayla yakın ilişkide olmak dolayısıyla devlet olamadıkları gibi, tinsel kültürleri de gelişmediğinden ahlaki doğru ve yanlış ayırımları da gelişmemiştir der, bu yüzden hukuksuz ve etiksiz yaşarlar, birbirlerini köle olarak satarlar, aynı şekilde tinsel aşk kültürleri de gelişmemiştir ve tekeşli aile yaşamı yerine sadece satmak için çocuk doğururlar ve çokeşli yaşarlar, der. [24]

Hindistan ve Çin coğrafyasında insanların devlet kurmuş olmaları dolayısıyla tarihsel önemleri vardır. Fakat onların da devletlerinde çok otoriter egemenlik olduğu için bireylerin kişisel sorumluluk, seçim ve kendi başına kendi üzerine düşünme yeteneği gelişmemiştir Hegel'e göre.[25] Bu da tinin özgürlüğünü engeller. Ayrıca dinlerinde de "Doğa dışında yüksek bir anlamları yoktur" der.[26]

Farslıların bölgesine geldiğimizde ise doğayla ilişkinlerinde kendileri için güçlü olan bir hale geldiklerini, iyi ve kötü, ışık ve karanlık gibi anti-tez ahlakına geçebildiklerini ve bu sayede seçim yapma yetilerine ulaşabildiklerini söyler.[27] Fakat bu anti-tezleri bir birlik ile aşamamışlardır. Oysaki "tinin yeniden doğumu ancak bu anti-tezi aşmakla mümkündür."[28] Zıtların birliğini çözememiş olmaları Farslıların eksiğidir.

Yine de Yunanlılar ile ilişkileri döneminde en yüksek kültür seviyelerine ulaşmışlardır. Mesela küçük Asya'nın, yani Ege'nin, batı kıyısındaki Yunan kolonileri sayesinde Lidya İmparatorluğu gibi devletler kurulmuştur. [29] Fars bölgelerindeki hareketli göçmen topluluklar yine de Mısır, Suriye ve nihayetinde Yunan bölgelerini işgal edebilmişlerdir. Suriye'de çalışma ve emekle üretim işleri sayesinde doğayı dönüştürme ve doğanın boyunduruğundan kurtulmanın başladığını söyler."[30]

Mısır bölgesi Hegel için, bedensel olanla ruhsal olanın arasında kalınan bir çarpış-

---

21 Ibid., s. 48.
22 Ibid., s. 64.
23 Ibid., s. 163-5
24 Ibid., s. 176-7.
25 Hegel, G.W.F. *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree, Dover Publications, 1956
26 Ibid., s. 132.
27 Ibid., s. 174.
28 Ibid., s. 179.
29 Ibid., s. 186.
30 Ibid., s. 192.

ma noktasıdır."[31] Bu aradalık tam da Yunan ile Afrikalı arasında bir durumdur. Bölgedeki Afrikalı elementin tinin tam özgürleşmesine izin vermediğini iddia eder. [32] Mısır Afrika yüzünden hayvan ve insan arasında kalmaya Sfenks mitindeki pozisyonda mahkûmdur. Sfenks tinin özgürlük için bedeniyle mücadele ettiği yarı insan yarı hayvan bir varlığı sembolize eder.[33]

Fakat Mısır'da bu yarı hayvanlık hali tini kendisiyle çelişkiye sokarken bu çelişki de onu özgürlük için ileri atılmaya güdüler adeta. Taşa hiyeroglif yazısı geliştirmeleri bundandır. Oysaki asıl gerekli olan bunu fiziki bir maddeye ihtiyaç duymadan yapabilmektir. Yani, kendi düşüncesini kendi bilincinin bir nesnesi yapmalıdır insan (gerektiğinde yazıdan da bağımsız olarak), bu da ilk Yunan kültüründe ortaya çıkar.

Eski Yunanlılar da Hristiyan kültürüne oranla dinlerinde hala tam bağımsız bir tinselliği yakalayamamışlardır çünkü fiziki maddeyle yapılan heykellerle beliren tanrısal varlıkların ve tapınakların sözcülerine başvurma geleneği onları özgür seçim gücünden yoksun bırakmıştır. [34] Dolayısıyla Hristiyanlıktaki gibi bir vicdan yoktur eski Yunanda, oysa Hristiyanlıkta tinsellik kesin ve soyut haliyle insan vücuduna Isa aracılığıyla geçici olarak girip onu daha da yukarıya taşımıştır. Yine de dünya tarihinde Yunan kültüründeki Sofistlerle, ama en çok da Sokrates'le birlikte, ilk kendi üzerine düşünme kültürüne girilmiştir.[35]

Burada felsefenin evrenselliği olarak kurgulanan soyut dolayısıyla bedensiz düşünmenin aslında coğrafi bir yerinin ve tarihinin olması bize buranın bedeni ve ırkı üzerine düşünmeye iter. Hegel'in ırksızlık olarak tahayyül ettiği özgürlük fikri kendini ilk olarak Sokratik kendi üzerine düşünme hareketinde gösteriyorsa, Sokrates'in ırkı yok mudur yani diye sorabiliriz. Eğer ırk coğrafya ile belirlenip kültür ile aşılıyorsa, kültürel varoluş ya da devletsel varoluş ırksız mıdır? Peki, eski Yunan coğrafyasının ırkı belirleyici bir doğası yok mudur diye sorabilir miyiz? Hegel burada Afrika'daki birçok tek tip çöl yapısına karşın eski Yunan coğrafyasının engebeli çeşitliliğinden bahseder ve bu çeşitliliğin halkları da çeşitli ve dolayısı ile tek tip bir ırklaşmaya gitmeden üremelerini mümkün kıldığını iddia eder.[36] Böylece doğaya ve coğrafyaya gömülmüşlük burada artık yoktur. [37] Bu çeşitlilik sayesinde tinin kendisinde özgürleşebildiği insanların bağımsız bireyselliklerinde ve karışık çoğul yapılarında doğaya bağımlı homojen bir ırk grubu olarak birleşmediklerini iddia eder.

Günümüzde de heterojen bir toplumun bir kültürü daha ırksız kılıp kılmadığı, özellikle çok göç alan kozmopolit şehirlerde bir gelişmişlik göstergesi olarak, sorulur. Burada önemli olan kozmopolitleşmemiş ya da başkalarıyla fazla melezleşmemiş halkların bir ırk, karışmış olanların da artık ırk temelli bir halk değil de şehirli ya da kozmopolit birey insanlar olarak ele alınmasıdır. Bu şehirli insanın doğayla ve ırkla ilişkisi geride kalmış bir ilişki olarak görülebilir. Bu da bize daha kozmopolit şehirlerin ya da ülkelerin daha mı ırksız

31 Ibid., s. 198.
32 Ibid., s. 207.
33 Ibid., s. 199.
34 Ibid., s. 250.
35 Ibid., s. 253.
36 Ibid., s. 225.
37 Ibid., s. 225.

olduğunu sordurtur. Bu örnek karışık toplumları daha çok Amerika ve Batı'nın kozmopolit şehirleri üzerinden Hegelci mantıkla düşünürsek, buralarda ırk aşılmışken, Afrika ve Çin gibi yerlerde "hala" daha tek tipli ırklı bir varoluşta mı kalınmıştır diye de sorabiliriz. Bütün bu sorularda ortaya çıkan ırklı ve ırksız ayrımında Batılı beyaz kültürünün bir ırk değil bir ırksızlık hali olarak varsayıldığını görürüz. Hegel'in tinin dünya tarihinde ırksız bir topluma doğru ilerlediği fikrinde de ses bulmuş ilerleme ve modernleşme anlayışlarından birinin mirasıdır bu varsayım. Ve günümüzde yapılan ırk tartışmalarında çoğunlukla öne sürülen bir imtiyaz olarak beyazların ırk olarak görünmediği tezini göz önüne alabiliriz.[38] Aslında felsefe tarihindeki ırklı olarak görülmeyen bedensiz düşünme faaliyetlerinin de ırklı olsa da bir imtiyaz olarak görünmez kaldığı fikri bu tezden beslenebilir.

Sonuç olarak 18'inci ve 19'uncu yüzyıllarda ırk kavramının felsefedeki tarihsel kökenlerine bakmak bize bu görünmez kalmış ırkçılığı gösterdiği kadar felsefenin tarihindeki ırklılığı ve bedenliliği de kaçınılmaz olarak gösterir. Irklılığı sadece ten rengi daha koyu olanlara ya da en genel anlamında Batılı ve beyaz bedenlerden farklı olanlara atfetme alışkanlığından kaçınmak için, felsefe de ırksız ve ırk gözetmeyen renk-körü bir dünyada yaşanacak bir eşitlik hayalinde kendisine dikkat etmelidir. Kendisini her an acaba ırksızlığı isterken ve ırklılığı istemezken dolayısıyla belli ırkları da o eşitlikçi dünyasında istememeye doğru ve ırkçılığa doğru kayıp kaymadığını sorgulamalıdır. Burada felsefenin özgürlük idealini ırkı aşmakla şekil bulan tarih dışı bir vaatte değil tam da tarihindeki gizli ırksal arka planı çözerek daha gerçekçi, tarihsel ve bedensel bir somut gerçekle örtüşebilecek bir vaatte bulunabileceğini düşünüyorum. Çünkü ırkı aşmak ya da aştığımızı zannetmek bizi illa ki ırkçılıktan kurtulmaya götürmez aksine olan ırkçılıkları da görmezden gelmemize yol açabilir. Oysa hem felsefi tarihimizde hem de gündeliğimizde vuku bulan karmaşık ırklı halleri, özellikle özgürlük ve seçim gibi kavramların hayatında, felsefi olarak düşünebilmek bizi hem kendimizi daha iyi tanımaya ve ötekiyle ilişkiyi de daha şeffaf ve adil bir biçimde başlatmaya götürebilir.

Kaynaklar

Alcoff, Linda. "Toward a Phenomenology of Racial Embodiment," Race, ed. Robert Bernasconi, Blackwell Publishers, 2001.

Beiser, Frederick. "Hegel's Historicism," Cambridge Companion to Hegel, Cambridge University Press, 1993.

Bernasconi, Robert (ed.). American Theories of Polygenesis, Bristol: Thoemmes, 2002.

____ (ed). Concepts of Race in the Eighteenth Century, Bristol: Thoemmes, 2001.

____ . "Hegel at the Court of the Ashanti," *Hegel after Derrida, ed.* Stuart Barnett, Routledge, 1998.

38 Mesela, Shannon Sullivan'ın *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege* adlı çalışması bizi beyazlığın ırklılığını düşünmeye çağırarak beyaz imtiyazlarına karşı uyanık ve eleştirel olmaya davet eden son dönem çalışmalardandır.

____ ."Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of
Race," *Race*, ed. Robert Bernasconi, Blackwell Publishers, 2001.
____ . "With What Must the Philosophy of World-history Begin? On the Racial Basis of Hegel's
Eurocentrism," *Nineteenth Century Contexts* 22, 2000, s. 171–201.
____ . "With What Must the Philosophy of History Begin? Hegel's Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy," *Hegel's History of Philosophy*, ed. David Duquette, Albany: SUNY Press, 2003.
____ . "Krimskrams: Hegel and the Current Controversy about the Beginnings of Philosophy," *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy,* ed. Charles E. Scott & John Sallis, Albany: SUNY Press, 2000.
____ . "Philosophy's Paradoxical Parochialism: The Reinvention of Philosophy as Greek," Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History, ed. Keith Ansell-Pearson, Benita Parry and Judith Squires, Lawrence & Wishart, 1997.
Dillon, J. M. and Long. A.A (eds). The Question of "Eclectism," University of California, 1988.
Direk, Zeynes. Başkalık Deneyimi, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
DuBois, W. E. B. "The Conversation of Races," Race, ed. Robert Bernasconi, Blackwell Publishers, 2001.
Gardiner, Patrick. "History and Morality in Hegel's Philosophy of History," Substance and Form in History, ed. L.Pompa and W. H. Dray, Edinburgh, 1981.
Goldstein, L. "The Meaning of 'State' in Hegel's Philosophy of History" Philosophical Quarterly, s. 12, 1962, s. 62-70.
Hegel, G.W.F. "Anthropology" in the Encyclopedia of the Philosophical Sciences, The Idea of Race, ed. Robert Bernasconi and Tommy L.Lott, Hackett, 2000.
____ . Lectures on the Philosophy of World-history: Introduction, çev. H. B. Nispet, Cambridge University Press, 1975.
____ . Phenomenology of Spirit, çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977.
____ . The Philosophy of History, çev. J.Sibree, Dover Publications, 1956.
____ . Philosophy of Right, çev. T.M. Knox, Oxford University Press, 1973.
Hoffheimer, Michael. "Does Hegel Justify Slavery?", The Owl of Minerva, vol. 25, 1, 1993.
____ . "Hegel, Race, Genocide," Southern Journal of Philosophy, 2001, vol. 39, Supplement, s. 35-62.
____ . "The Influence of Schiller' Theory of Nature on Hegel's Philosophical Development,"
Journal of the History of Ideas, 46, 1985, s. 231-44.
____ . "Race and Law in Hegel's Philosophy of Religion," Race and Racism in Modern Philosophy, ed. Andrew Valls, Cornell University Press, 2005.
Kant, Immanuel. Critique of Judgment, çev. Marc Lucht, Barnes & Noble, 2005.
____ . "On the Differences of Human Races," The Idea of Race, ed. Robert Bernasconi ve Tommy L. Lott, Hackett, 2000.

____ . "On the Use of Teleological Principles in Philosophy (1788)" Race, ed. Robert Bernasconi, Blackwell Publishers, 2001.
____ . Political Writings, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991.
Leideker, Kurt. "Hegel and the Orientals," New Studies in Hegel's Philosophy, ed. Warren E. Steinkraus, N. Y.: Holt, Reinehart and Winston, 1971.
McCarney, Joseph. Hegel on History, Routledge, 2000.
McCarney, J. & Bernasconi, R. "Hegel's Racism?" Radical Philosophy, 119, May/June 2003, s. 32-35.
Purtschert, Patricia. "On the limit of spirit: Hegel's racism revisited," Philosophy and Social Criticism, 2010, 36(9) 1039–1051. http://psc.sagepub.com/content/36/9/1039
Sullivan, Shannon. Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege, Indiana University Press, 2006.
Saltzer, Rolf (ed.). German Essays on History, Continuum, 1991.
Westphal, Merold. "Hegel, Hinduism and Freedom," Owl of Minerva, 20, 2, Spring 1989, s. 193-204.
Wilkins, B. T. Hegel's Philosophy of History, Cornell University Press, 1974.

Sinan Özbek
Irkçılık

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Siyaset felsefesinde "temsil" sorunu

Nazile Kalaycı

I

Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda "Hakiki Dünya Sonunda Nasıl Masal Oldu: Bir Yanılgının Tarihi"[1] başlığı altında Platon'dan kendi çağına gelesiye felsefe tarihini özetler. Bu tarih hakiki olanın hiç'e dönüşmesinin tarihidir: İdealardan oluşan hakiki dünyanın bilge kişi için ulaşılabilir olduğu birinci dönemde Platon yer alır. İkinci dönemde Hıristiyanlık vardır: Hakiki dünya görünen ya da içinde yaşadığımız dünyadan büsbütün ayrılmıştır; ulaşılamayan, yalnızca vaadedilen bir dünya olmuştur. Üçüncü dönem, kanıtlanamayan ve ulaşılamayan hakiki dünyanın bir buyruk olarak düşünüldüğü Kant'ın felsefesidir. Hemen ardından, bilinemeyen ve ulaşılamayan hakiki dünyanın (tam da bu nedenle) ödev de yükleyemeyeceği düşüncesiyle 'gerçek' olgulara yönelmek gerektiğini vurgulayan pozitivizm dönemi gelir. Nietzsche'nin aydınlık gün diye belirlediği daha sonraki dönem ise "Tanrının ölümü"nde ifadesini bulur; hakiki dünyanın yerle bir olduğu bu dönem tarihsel bir olgu olarak nihilizmin kapıda göründüğü çağdır. Tanrıdan boşalan yere insan konularak bir süre daha nihilizm tehlikesi savuşturulmaya çalışılacaktır; ne var ki bunların birbirlerinin koşulu olduklarının anlaşıldığı Felaket Dönemi'nde[2] hakiki dünyayla birlikte görünür olan

1 Friedrich Nietzsche, "Wie Die 'Wahre Welt' Endlich Zur Fabel Wurde: Geschichte eines Irrtums", *Götzen-Dämmerung*, Werke in Drei Bänden II, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965, s. 963.

2 Nietzsche *Der Wille zur Macht*'ta tarihsel bir olgu olarak ortaya çıkmakta olan Avrupa nihilizminin dört dönemini şöyle belirler: Eskiyi koruyarak yeninin ilerlemesine izin vermeyen "Bulanıklık Dönemi"; eski ile yeninin karşıtlıklarının ortaya çıktığı "Açıklık Dönemi"; horgörme, acıma ve tah-

da Tanrıyla birlikte insan da yok olacak, nihilizm artık kaçınılmazcasına (hem tarihsel bir olgu hem de varoluşsal bir sorun olarak) Avrupa'nın gündemine yerleşecektir. Bu dönem, Nietzsche'nin kendinden sonraki zamanlar için öngörüsüdür.

Nietzsche'nin bu sözlerinde hakikatten anlaşılanın kendilerinden hareketle bir sistem ya da bir yapı kurulan temeller olduğunu düşünmek yanlış olmasa gerek. Felsefe tarihine bakıldığında temel denilen şeyin *arkhe, hen, eidos, idea, aitia, ousia, substanz, hakikat, Tanrı, insan, varlık* gibi pek çok kavramla ifade edilmiş olduğu görülür. Dolayısıyla Tanrının ölümü bunların da sonudur.

II

Nietzsche'nin yukarıda alıntılanan sözleri kimi düşünürler tarafından felsefede kapanan bir dönemin işareti olarak yorumlanmıştır; onlara göre, bu sözlerle modernizmin sonu postmodernizmin başlangıcı ilan edilmektedir. Oysa Nietzsche'nin diğer metinlerine de bakıldığında onun bütün olarak hakikati yadsımadığını, sadece belirli bir hakikat görüşünü, temsile dayalı hakikat görüşünü eleştirdiği görülecektir. Nietzsche bu eleştiriyi kavramsallaştırma etkinliği üzerinden yapar ve kavramlara dayalı temsilin bir yadsımaya dayandığını dile getirir:

"Eşit olmayanların (*des Nichtgleichen*) eşit kılınması (*gleichsetzen*)" yoluyla elde edilen kavramlar, nesneyi olduğu gibi temsil etmek yerine, onu olduğundan farklı gösterirler; çünkü temsil ettikleri şeyi yadsıyarak kendilerini var kılabilirler. Sözgelişi 'yaprak' kavramına ulaşabilmek için bütün bireysel farklılıkları bir tarafa bırakmak, ayrımları unutmak gerekir. Oysa doğada iki tane bile birbirinin aynı olan yaprak yoktur. Ne var ki sanki yaprakların dışında tüm yaprakların kendisine göre yapıldığı ... bir ilk-biçim (*Urform*) olan 'yaprak' varmış gibi davranılarak 'yaprak' kavramı, yaprakların nedeni olarak belirlenmiştir. Bu yolla bin yıllardan bu yana filozofların elde ettikleri yalnızca kavramsal mumyalardır... Ölüm, değişme, yaşlılık onlar için olumsuzluklardır; dahası yalanlamalar, çürütmelerdir.[3]

Nietzsche'ye göre, kavramlar gerçekliği çokluğundan yoksun bırakan çıplak şemalar olduğundan, kavramlaştırma da yaşamdan adım adım uzaklaştıran bir süreçtir. Nietzsche'nin bu düşünceleri felsefede o güne kadar dışarıda bırakılmış olan "yaşam", "olay", "oluş", "çokluk", "fark", "arzu" gibi kavramların öne çıkmasında etkili olmuştur. Öte yandan şeyleri asıllarına uygun olarak temsil etme iddiasındaki doğruluk/*veritas* olarak hakikat yerine, şeylerin (gizlilikten/karanlıktan kurtularak) olagelmesini ifade eden açıklık/*aletheia* olarak hakikat görüşü de giderek daha fazla vurgulanmaya başlanmıştır. Hakikatin bilmeye indirgenmesini "varlık unutulmuşluğu" olarak belirleyen Heidegger'in de etkisiyle, epis-

---

rip etmeyle şekillenen "Üç Büyük Duygu Dönemi"; insanları elekten geçirecek yeni bir öğretinin doğduğu "Felaket Dönemi": Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, ed. Peter Gast, Elizabeth Förster Nietzsche, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, s. 49.

3 Friedrich Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn", Werke in Drei Bänden III, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965, s. 313; *Götzen-Dämmerung*, Werke in Drei Bänden II, s. 957.

temolojik olarak temellendirilmeyen hakikat etik, estetik ya da siyasi bir fenomen olarak ele alınmıştır. Derrida'nın ifadesiyle, "hakikat hiçbir aşkın gösterilene/temele dayanmayan bitimsiz bir anlam oyunudur" ve bu oyundan bağımsız bir varlık alanı yoktur. Felsefe tarihindeki temeller ya da aşkın gösterilenler, sadece bir oyun kuran merkezlerdir; işlevleri ise öğelerini birbirlerine bağlamak suretiyle istikrar sağladıkları yapıları zorunlulukla tesis etmek, başka bir ifadeyle örgütleyişlerinin oyunsal doğasını gizlemektir.[4] Oysa kökenlerin açık hale geldiği günümüzde temellerin ne şekilde var olduğu ya da var olup olmadığı sorusu felsefenin asli konularından biri olmuştur.

Genel olarak Sokrates'ten Nietzsche'ye kadar olan dönemde temellerden kuşku duyulmadığı, postmodernistler söz konusu olduğundaysa temellere yaklaşımın farklı doğrultularda geliştiği söylenebilir. İndirgeme tehlikesini göze alarak postmodernistlerin anti-temelci (*anti-foundational*)[5] ya da post-temelci (*post-foundational*) olmak bakımından ayrıldıklarını, günümüzde, postmodernizmin temelleri ve hakikati bütünüyle yadsıyan naif anti-temelci 'eski' savlarının yerine post-temelci savların güçlendiğini söyleyebiliriz. Temelleri yadsımayan ama onların zorunlu (ya da nihai, *final*) değil olumsal (*contingent*) olduğunu dile getiren post-temelci düşüncenin ana vurgusu, temellerin ontolojik statülerini zayıflatmak suretiyle karşıtlıklara dayalı kavramsal yapının bastırdığı anlamların ortaya çıkmasına olanak sağlamaktır;[6] aynı şekilde hakikat de artık bütünüyle yadsınmamakta, felsefe (söz gelişi Badiou tarafından) "içkin hakikat" ve "nesnesiz özne" kavramlarından hareketle yeniden yorumlanmaktadır. Nietzsche'nin yanı sıra Heidegger'den de oldukça etkilenen günümüz düşünürleri "zorunluluk" ve "varlık" kavramlarının yerine "olumsallık" (*contingency*), "olay" (*event*), "uğrak" (*moment*), "özgürlük" (*freedom*), "fark" (*difference*) kavramlarını vurgulamaktadırlar. Olumsallık, varlığın bilinci aşan yapısına dikkat çeker;

---

4 Gösteren ile gösterilen arasındaki karşıtlığı yapısöküme uğratan Derrida gösterge kavramı yerine mevcudiyetin olmadığını ima eden "iz" kavramını öne sürer. Anlamın tam da kendini sunarken silindiği için sabitlenemez olduğuna ve böylelikle de sürekli ertelendiğine işaret eden iz kavramı, temsilin de olanaksızlığını açık kılarak farkı öne çıkarır: Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayınevi, Ankara, 2011.

5 Antitemelcilerin temellere karşı çıkışları aslında temelcilik çıkmazından kurtulamamıştır. Söz gelişi Feyerabend'in "ne olsa gider" ilkesi de bir temel olarak düşünülmüştür. Anti-temel denilen şey temelin karşıtı olduğu sürece, onunla aynı terminoloji ve mantık içinde yer almaktan kurtulamaz; çünkü aynı öncülleri değillemekten başka bir şey yapamaz. Oysa 'değilleme' de tıpkı 'evetleme' gibi temelcilik düşüncesine aittir; postmodernizm bu bakımdan yalnızca anti-modernizmdir: Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, ss. 13, 14.

6 Günümüzde Judith Butler ve Gayatri Spivak tözsel addedilen yapıların/temellerin aslında öyle olmadıklarını farklı sorunlarla ilgisinde tartışmaktadırlar. Temel meselesini cinsiyet sorunuyla ilgisinde ele alan Butler, cinsiyetin tözsel olmadığı düşüncesine dayanan postyapısalcı bir cinsiyet okuması yapar; Spivak ise aynı tavrı Batı merkezli tarih okumasına karşı yöneltir ve Batı'nın tözsel olmadığını dile getiren postkolonyalist bir tarih okuması yapar. Benzer şekilde hayvan-insan, doğa-tarih gibi ayrımları istikrarsızlaştıran antihümanist okumalar da mevcuttur: Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2010; Gayatri Chakravorty Spivak, *Köklerim Havada*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007; Jacques Derrida, "The Animal That Therefore I Am", çev. David Wills, *Critical Inquiry 28*, sayı 2, 2002, ss. 369-418.

olay, temel mantığı tarafından içerilmeyen, hatta onun birliğini bozarak yerinden eden bir kırılma noktası olarak anlaşılır; uğrak, (varolanların birbirlerinin ardı sıra gelişlerinin vuku bulduğu kronolojik zamandan farklı olarak) olayın zamansal karşılığıdır, varlığın açığa çıktığı an'dır; özgürlük, nihai olmayan temelin olanağıdır; fark ise duyulur olan ile düşünülür olanın, simgesel ile gerçeğin farkıdır ya da yok-neden'dir (*lost-cause*).[7]

III

Yukarıdaki düşünceleri siyaset felsefesi, özellikle de siyasette temsil sorunu bağlamında ele aldığımızda, temellere ilişkin farklı düşüncelerin bu alanda da karşılığı bulunacaktır. Siyaset felsefesinde temsil sorunu, siyasetin meşrulaştırılmasıyla ilgilidir. Siyasetin meşruluğu, siyaset felsefesi tarihinde, hareket edilen temellerin ortaklık, kamusallık ya da genellik formu taşımasıyla ilgisinde düşünülmüştür. Günümüzdeyse siyasetin meşru bir temeli olduğu düşüncesi eleştirilmektedir. "Hakikat krizi"nin ya da "Tanrının ölümü"nün siyaset felsefesindeki karşılığı budur. Siyasetin meşru temellerini kaybetmesi, günümüzde kamusallık ilkesinin ve kamusal alanın belirsizleşmesine de yol açmıştır. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda kamusallık ilkesini çevresinde oturulan bir masaya benzetir; masanın işlevi insanları birbirleriyle ilişkilendirmek, onlardan anlamlı bir topluluk oluşturmaktır.[8] Bu benzetmede masa ortaklığı temsil etmektedir; "Tanrının ölümü" ise masanın yok olmasıdır. Bundan böyle herhangi bir ortaklığa sahip olmaksızın bir arada bulunan insanları ise toplumdan çok "kitle" terimiyle ifade etmek uygundur. Tam da buradan hareket eden Baudrillard, kamusallığın silinmesini "simülasyon" ya da "hipergerçeklik" kavramlarıyla ilgisinde ele alır. Günümüzde anlam yerine gösterinin, toplum yerine de kitlenin hakim olduğunu dile getiren Baudrillard, gerçek değil de hayali bir gönderen olan kitlenin temsil edilemez olduğunu ve tam da bu yüzden siyasi olarak tehlikeli olduğunu vurgular.[9]

Öte yandan, kamusallığın ya da kamusal alanın tarih içinde geçirdiği dönüşüm, "hakiki olanın masala dönüşmesinin tarihi"yle neredeyse koşutluk gösterir. Kimileri bunu kamusal alanın *katı*, *sıvı* ve *gaz* hali olarak adlandırıyor. Bu adlandırmada, kamusallığın eşitlikler üzerinden temellendirildiği Eskiçağ'dan 19. yy.'a kadar devam eden dönem kamusal alanın katı haline; eşitlikleri soyut belirlemeler oldukları için eleştirerek kamusallığın farklılıklar doğrultusunda genişletilmesi gerektiğini vurgulayan liberalizm kamusal alanın sıvı haline; farklılıkların birer tiran olduğu günümüzdeki durum ise kamusal alanın gaz haline karşılık geliyor. Günümüzde (Habermas'ın sözleriyle), özel olan özellik vasfını yitirerek seyirlik bir malzeme haline gelmiş, kamusal olan da ortaklık özelliğini kaybederek bir tür belirsizlik sahasına dönüşmüştür. Bu durumun sonuçlarıysa, nihilizm, yabancılaşma ve kitlesel yalnızlıktır. Bugün konuyla ilgisinde şu sorular sorulmaktadır: "Siyaset vaat ettiği

---

7 Oliver Marchart, a.g.e., ss. 18-22.

8 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 95-96.

9 Jean Baudrillard, Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 27.

temsil etme görevini yerine getirebilmiş midir; getirebilir mi?" "Temellerin nihai olmayışının siyaset felsefesi açısından anlamı nedir?" Bu soruların günümüz için nasıl yanıtlanabilir olduğuna geçmeden önce siyaset felsefesinde temelciliğe karşılık gelen düşünce ele alınarak temsile dayalı siyasetin açmazı antitemelcilik ve posttemelcilikle ilgisinde tartışılacaktır.

IV

Felsefe tarihinde belki de ilk defa Sofistler yapmış oldukları *physei-thesei* ayrımıyla doğal ve uylaşımsal yasaları ayırmış, yurttaşlar üzerinde zora dayalı yapay bir özgürlük kısıtlaması olan devletin hiçbir zorunlu temelinin olmadığını dile getirmişlerdir. Bu düşünce, devletin yurttaşları temsilinin aslında bir baskıya, zorlamaya ya da uzlaşmaya dayandığını ima eder. Aristoteles ise bütün toplulukların ereği olan *polis*'i yapay bir özgürlük kısıtlaması ya da uzlaşımsal bir kurum olarak değil, tam tersine özgürlüğün koşulu olan doğal bir varlık olarak belirler. *Polis, logos*'la eşzamanlı ortaya çıkmıştır ve *polis*'in meşruiyetini sağlayan da *logos*'tur. Aristoteles'in *koine* yani ortak alan dediği *polis logos*'la olan bu bağından dolayı iyi yaşamın (*eu zen*) güvencesidir ve özel alanı (*idia*) temsil eden hane yaşamının dışındadır. Öte yandan *leksis* ve *praksis*'le belirlenen politika teorik ve etik yaşama sıkı sıkıya bağlıdır; dolayısıyla bu üçü bir araya gelmeden ne insan ne de topluluk (*koinonia*) ereğini gerçekleştirebilir.[10]

17. ve 18. yy.'da ise kamusallık ilkesi akıl ve yasa çerçevesinde ele alınmış, "doğa" ya da "doğa durumu"nun siyasal iktidar tarafından düzenlenmesi gerektiğinden söz edilmiştir. Siyasal iktidarın gerekliliğini temellendirmek bakımından aralarında bazı farklılıklar olsa da Locke, Hobbes ve Rousseau kamusal alanı "siyasal toplum" olarak, bunu da Toplum Sözleşmesi'yle ilgisinde ele almışlardır: Locke, "siyasal iktidar" ile "doğa durumu" arasında niteliksel bir farklılık olmadığını dile getirmiş, siyasal iktidarın görevini doğa durumunda da işleyen doğa yasasını güvence altına almak olarak belirlemiştir; Hobbes ise sivil toplumun doğa durumunu sonlandırdığını söylemiş, devleti, insanların doğa durumunda içinde bulundukları sınırsız rekabet ve savaşın yol açtığı güvensizlikten kurtulmak için haklarını bir sözleşme yoluyla devretmeleriyle açıklamıştır. Rousseau'ya göre savaş durumu, doğa durumunun bir sonucu değil, gelişen toplumsallaşmanın ya da bozulan doğa durumunun bir sonucudur. Toplum Sözleşmesi, insanın kendi doğasına yabancılaşması olarak da ifade edilebilecek olan bu kopukluğu gidermeyi amaçlamaktadır. Toplum Sözleşmesi'yle, bu sözleşmenin üyelerinden her biri kendisini bütün haklarıyla birlikte genel iradenin buyruğuna verecektir. Çünkü ortak çıkarları temsil eden yalnızca genel iradedir.[11]

Aydınlanma düşüncesiyle birlikte kamusallık ilkesi "akıl aracılığıyla eleştiri" çerçe-

---

10 Aristotle, *Politics*, çev. H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

11 John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 145 vd.; Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Sir William Molesworth, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, 3. cilt, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1966, s. 16, 159; Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contrat*, çev. H. J. Tozer, Wordsworth Editions Ltd, Hertfordshire, 1998, s. 10, 59.

vesinde ele alınır. Siyaset, ahlak ve hukuk arasında bir arabulucu olan kamusallık ilkesi, pratik aklın koşulsuz buyruğu tarafından belirlenen özgür, tarafsız ve iletilebilir düşüncelerin serbest ve aleni bir şekilde dile getirildiği bir eleştiri ortamının düzenleyicisidir. Aydınlanma ise kamusallık ilkesinin yaygınlık kazanmasıyla ulaşılabilecek bir durumdur. Başka bir ifadeyle, aklın kamusal kullanımı siyasetin akıl çerçevesinde işleyebilmesinin koşuludur; bunun dayanağı da doğadır. Tarihsel süreç 'sanki' bir doğal düzen gibi sürekli ilerleyerek yetkin bir dünya yurttaşlığına doğru gelişmektedir.[12] Hegel ise Kant'ın varsaydığı doğal düzen şeklindeki ilerleme düşüncesini eleştirecek ve ilerlemenin diyalektiğinden söz edecektir. Hegel'e göre, kamusallık öznel kanaatin nesnelliğe eklemlenmesine hizmet etmektedir ama bu nesnellik en tam ifadesini kamuoyunun bilincinde değil devlette bulmaktadır.[13] Marx ise hem Kant'ı hem de Hegel'i eleştirerek özel mülkiyet olgusu var olmaya devam ettiği müddetçe siyasal otoritenin rasyonel otoriteyle örtüştürülemeyeceğini iddia edecektir. Marx'a göre burjuva hukuk devletinin kamusallık ilkesi, toplumu dışarıda bırakan bir ideolojiden başka bir şey değildir. Kamusallık toplumsal temele dayandırılmalıdır. Bunun koşulu da özel mülkiyetten yoksun grupların genişletilmiş bir kamusal topluluk olarak burjuva kamusal topluluğunun yerine geçmesidir.[14] Liberalizmin hareket noktasıysa, burjuva kamusallığındaki diyalektiğin Marx'ın öngördüğü biçimde sonuçlanmamış olmasıdır. Liberalizm, kamusallık ilkesini hem doğal hem de tarihsel temellerinden uzaklaştırarak ona daha gerçekçi bir biçim kazandırmak ister; kendi başına kamusallık ilkesini ele almak yerine, kamusal topluluğun genişletilmesi gerekliliğiyle ilgilenir. Çünkü bireysel çıkarların tümel olarak temsil edilmesi mümkün değildir.[15] Araştırmasının konusunu tarihin bir döneminde yaşanmış ama şimdilerde sosyal devlet modeliyle silinmiş "liberal burjuva kamusallığını incelemek" diye belirleyen Habermas ise liberal burjuva kamusallığının eleştirellik özelliğini öne çıkartmış, bu düşünceyi de iletişime dayalı kamusal alan düşüncesiyle temellendirmiştir. Habermas'ın eleştirdiği, günümüzün kitle iletişim araçlarıyla yönlendirilen, böylelikle eleştirellik, rasyonellik ve hatta kamusallık, ortaklık özelliklerini yitirmiş olan kamusal alanıdır. Habermas'ın vurgulamak istediği, devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin rasyonelleştirilmesinin yalnızca devletin "hukukun üstünlüğü" ilkesiyle denetlenmesi yoluyla mümkün olmadığıdır; "sistem" ile "yaşam dünyası" arasında aracılık yaparak bunların taleplerini birbirlerine ileten rasyonel bir iletişim mekânı da zorunludur.[16]

Felsefe tarihinde kamusal alanla[17] ilgisinde dile getirilen bu düşüncelere bakıldığın-

12 Immanuel Kant, "Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 260; "Aydınlanma Nedir (?) Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 216.

13 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, s. 400-30; *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. C. Karakaya, Sosyal Yayınları, 1991, İstanbul.

14 Karl Marx, *Zur Judenfrage*, Marx-Engels Werke, 1. cilt, Dietz Verlag, Berlin, 1970.

15 J. Stuart Mill, *On Liberty*, Dover Publications, New York, 2002.

16 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Herman Luchterhand Verlag GmbH, Berlin, 1971.

17 Çalışma boyunca "kamusal alan"dan kasıt bir işlevdir (bu işlev, insanları bir araya getiren ilkeler ya da siyasetin meşrulaştırılmasıyla ilgilidir), yoksa sınırları kesin kurallarla belirlenmiş bir uzam ya da yer değildir.

da, zaman zaman farklılık vurgusu dile getirilmiş olsa da kamusal ya özelin, ya doğalın ya da toplumsalın karşıt kavramı olarak kullanılmıştır. Özel-olmayan, doğal-olmayan, irrasyonel-olmayan kamusal alan, *akıl aracılığıyla-kurulan-ortak alan*'dır; amacı insanları eşitliklerinden ve aynılıklarından yola çıkarak bir araya getirmektir. Ne var ki günümüzde bu görüş, farklılıklar kamusal alanın dışında bırakılmış olduğu için eleştirilmektedir.

V

Farklılık vurgusunun yükseldiği günümüzde, kamusal alanın farklılıklara eşit mesafede uzak durması gerektiğini dile getiren görüş zayıflamış, kamusal yaşamın toplumsal realiteden soyutlanmakla yaşamı da dışarıda bıraktığı için soyut bir genellik olarak varlığını sürdürdüğü, altkültürlerin dışlanması sorununu çözemediği ve demokrasinin gerekli şartını sağlamadığı düşüncesi güç kazanmıştır. Kamusallığı eşitlikler ve farklılıklar çerçevesinde belirleyen düşüncelerin temelinde iki farklı yurttaşlık görüşü vardır: Ödevler temelinde kurulan ve bireyin yurttaşlık ödevlerini toplumsal olarak belirlenmiş amaçlara göre belirleyen cumhuriyetçi yurttaşlık görüşü; bireyleri bağımsız ve özerk yapılar olarak gören ve ödevlerden çok kişisel haklara saygıyı önemseyen liberal yurttaşlık görüşü.[18] İlki tüm yurttaşlara eşitlik temelinde yaklaşarak ayrımcı olmamak adına grupsal ve kültürel farklılıklara eşit mesafede uzak davranılması gerektiğini, ikincisi ise farklılıkları vurgulamaktadır.[19] Günümüzde eşitlik vurgusunun eleştirilmesinin nedeni, bu düşüncenin bütüncül olduğu için totalitarizm tehlikesi barındırmasıdır. Öte yandan "genel irade", "ortak yarar", "kendinde iyi" gibi soyutlamalar yaşamın çoğulluğuna ilişkin problemleri çözmek bakımından yetersiz görülmektedir. Hatta insan haklarının da din, kültür, etnisite, milliyet gibi tekil belirlemelerin dışarıda bırakılmasıyla oluşturulmuş soyut bir insana ait olduğu, bu nedenle gerçek insanın sorunlarını çözmediği dile getirilmektedir.[20] Ancak farklılık vurgusu da farklılıklar arasında bir hiyerarşiye ve çoğunluk olan farklılığın tiranlığına yol açma tehlikesi barındırmaktadır; bu talebin aşırı ucu siyasette anti-temelciliktir. Michael Oakeshott siyasette anti-temelciliği şöyle ifade eder: "Siyasi eylem ne sığınmak için bir limanın ne demir atmak için bir zeminin bulunduğu; ne bir başlangıç ne de bir varış noktasının olduğu bitimsiz ve dipsiz bir denizde yelken açmak gibidir".[21]

Günümüzde çelişik bir durum ortaya çıkmış, aslen anti-temelci olan ve herhangi

18 İçduygu, Ahmet ve Keyman, Fuat. "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması", *Doğu Batı*, Sayı: 5, Kamusal Alan Özel Sayısı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 3. Basım, 2004: 157-171.

19 Bu nedenle günümüzde birey eksenli insan hakları düşüncesinin yerine kültür eksenli kolektif haklar önerilmektedir; bu düşünce kolektif hakların bireysel haklara önceliği çerçevesinde şekillenmekte, böylelikle evrenselci çözümler yerine geleneğe dayalı-tekil-kültürel çözümler önerilmektedir.

20 Bu eleştiriyi dile getirenler insan hakları düşüncesinden yola çıkarak insan hakları ihlalleri yapılmasını gerekçe gösteriyorlar; oysa uygulamalardaki sorunları ideye yüklemek doğru değildir. Öte yandan evrenselci her düşünceyi totalitarizmle yaftalamak da doğru olmasa gerek. Evrensellik biçimsel olarak belirlendiğinde değil, somut içeriklerle belirlendiğinde totalitarizme yenik düşecektir.

21 Oliver Marchart, a.g.e., s. 3.

bir kimliğe bağlı görünmeyen neoliberal perspektifler ile belirli bir kimlik ve belirli bir aidiyetten yola çıkan muhafazakâr görüşler farklılıklar meselesiyle ilgili birlikte çözüm üretmeye başlamıştır. Bu belirsizlik siyasette her türlü farklılığın sırf farklılık olduğu için yüceltildiği farklılık retoriğine yol açmıştır. Bu tutum farklı olanı görmezden gelmek kadar tehlikelidir. Farklılıklara bu saygı duyma biçimi aslında farklılıkları onaylayıcı değil yadsıyıcıdır; çünkü tepkiseldir ve hınç (*ressentiment*) duygusundan beslenmektedir. Levinas bu tür ilişkileri "ötekiyle kurulan sonlu deneyim" olarak ele alır. Bu ilişkilerde farklı/başka olan gene bir ben merkezinden yola çıkarak belirlendiği, ben'in değillemesi/dolayımı/yansıması olarak ele alındığı için, "bu tür ilişkilerde başka'nın başkalığı ortadan kalkmaktadır."[22] Bu tür düşüncelerde hoşgörüden fanatizme ve saldırganlığa kaymak çok kolaydır. Günümüzde yaşananlara bakıldığında Levinas'ın bu düşüncelerinin haklı çıktığı açıkça görülür; farklılık vurgusunun artışıyla doğru orantılı olarak neredeyse tüm dünyaya bir nefret söylemi hâkim olmuştur.

Öte yandan "farklılıkların temsili" ifadesi düşünce açısından da bir sorun taşımaktadır. Çünkü temsil özü gereği ortaklıklardan, eşitliklerden hareket eder; aslen eşit-olmayan şeyleri eşitleme yoluyla iş görür; farklı tekillikleri ortak bir genellik formunda ifade etmeye çalışır.[23] Temsili siyasette de temsil edilen temsilde sadece bir dolayım olarak vardır. Bu durumda kamusal alanın farklılıklara karşı koruduğu mesafe, kapatılamayacak bir mesafedir. Çünkü bu, temsildeki mesafedir. İnsanlar arasında bir ortaklık alanı kurabilmek için böyle bir eşitleştirici-mesafe gerekli görülmüştür.

Post-temelciler de benzer bir noktadan hareket ederler. Onların mutlak temsilin imkânsızlığı düşüncesinin temelinde "ontolojik fark" kavramı vardır. Ontolojik fark "düşünülen" ile "dışarıda duran" ya da "bir" ile "çok" arasında kapatılamayacak bir mesafe olduğu, bu ikisinin asla tam olarak birbirlerine uymadıkları anlamına gelir. Burada farklılık vurgusu göz ardı edilmemekte, farklı bir biçimde ele alınmaktadır. Post-temelcilerin ilgilendiği fark/farklılık empirik değil *a priori* bir belirlenime sahiptir; içerikli değil, biçimseldir. Artık söz konusu olan şu ya da bu farklılık değil (farklı gelenekler, ritüeller ya da inanç sistemleri değil), farklılığın imkânı ve farklılığın hakikat yaratıcı bir ortam olarak korunması ya da kurulmasıdır. Çünkü sorunu empirik olarak temellendirmenin vardığı yer ya öznenin sonluluğu ya da empirik sonsuzluk olmuştur. Bu nedenle, düşüncenin konusu bir varolan olarak fark değil, farkın *varlığı* olmalıdır.[24]

Kısacası, siyasette kamusallığı eşitlikler üzerinden belirleyen görüş siyasette temelciliğe karşılık geliyor; fark ya da farklılıklar hakkındaki düşünceleri ise aynı paydada toparlamak mümkün değil. Farklılıkları eşitliklerden de vazgeçmeksizin vurgulayan liberal

---

22 Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 111-124.

23 Felsefe tarihinde "temsil eden" ile "temsil edilen" arasındaki ilişkinin yapısma ilişkin farklı düşünceler dile getirilmiştir. Postmodern düşüncenin "temsil krizi" şeklinde ifade ettiği düşünce ise "temsil eden" ile "temsil edilen" arasında kurulan ilişkinin keyfi olduğu, dolayısıyla ortaklık diye belirlenenin hiçbir zorunlu gerekçesinin bulunmadığı anlamına gelir.

24 Oliver Marchart, a.g.e., s. 11-25.

düşünce anti-temelcilikten çok temelciliğe yakındır; temelleri bütünüyle yadsıyan neoliberalizm ise daha çok anti-temelcidir. Post-temelcilerin farklılık vurgusu ise içeriksel bütün belirlemelerden uzaktır; biçimsel fark temsil edilebilir olmayandır. Söylenenlerden yola çıkıldığında, siyasette farklılıkların nasıl temsil edilebileceğinin yanı sıra temsile dayanmayan bir siyasetin imkânları hakkında da düşünmek gerekli gibi görünüyor. Çokluğun temsilin dışında kendini ifade etmesinin bir yolu var mıdır? Bu soruya orijinal bir yanıt günümüz düşünürlerinden A. Negri ve M. Hardt'tan geliyor; bu düşünürler özgürleşmenin koşulu olan *posse*'den[25] kaynaklanan hakkın devredilemez olduğu düşüncesiyle *otonom* ya da özerk *teklik*lere dayanan yeni bir kamusallık düşüncesi dile getiriyorlar.

VI

M. Hardt ile A. Negri *İmparatorluk*'ta ve *Çokluk*'ta küresel bir kamusal alanın olanaklarını sorgularlar. Küresel kamusal alan, Kant'ın düşündüğü gibi, Devletler Federasyonu'yla temellendirilen dünya yurttaşına dayanamaz. Çünkü, "evrensellik", "ebedi barış" ve "insan hakları"na dayanan BM, misyonunu yerine getirememektedir. Negri ve Hardt, tam da bu nedenle, kimsenin kimseyi temsil etmediği bir "kolektif kamusallık" biçimi üzerine düşünürler. Yeni kamusal alanın öznesi "çokluk"tur; çokluk ise yurttaş yerine otonom tekliklere, evrensellik yerine de yerelliğe dayanır. Çokluk, karşı-İmparatorluk'tur. İmparatorluk ise Hardt ve Negri'nin yeni dünya düzenini ifade etmek için emperyalizm yerine önerdikleri terimdir. Yeni İmparatorluğun üç temel özelliği "karma kuruluş yapısına sahip olması" (antik Roma'da üç temel yönetim biçiminin, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin birlikte iş görmesi gibi, günümüzün İmparatorluğu'nda ulus devletler, ulus-aşırı birimler, yerel ve bölgesel sivil toplum kuruluşları bir arada çalışmaktadır), "bir iktidar merkezinin yokluğu" (günümüz İmparatorluğu'nun Roma'sı yoktur) ve "bir dışarısının olmamasıdır".[26] Kuruluşunda herhangi bir sözleşme ya da anlaşma bulunmayan İmparatorluk "giderek bütün yerküreyi kendi açık ve genişleyen hudutları içine katmakta olan merkezsiz ve topraksız bir yönetim aygıtıdır".[27] Normatifliğinin kaynağı ise "biyo-politik makine"dir.[28] Çeşitli aygıtları ve düzenekleriyle bu makine, özneleri ve nesneleriyle yeni bir dünya üretmiştir.[29]

---

25 A. Negri Spinoza'nın düşüncelerinde *potentia*, *potestas*, *posse*, *conatus* gibi kavramların izini sürer. *Potestas* egemenlik anlamında güce karşılık gelirken *potentia* kişinin *conatus*'u ya da yaşam atılımı, iştahı olarak belirlenen gücü çerçevesinde ele alınır; işte bu güç kendini açmak için dolayıma ya da Toplum Sözleşmesi'ne ihtiyaç duymaz; bu nedenle devredilebilir değildir, çünkü onun devredilmesi kişinin kendini gerçekleştirmesini, özgürleşmesini engelleyecektir. Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık*, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss. 239, 247. Bu bakış açısından yola çıkıldığında, özgürlük, doğal haklara ve bu hakların güvencesi olan Toplum Sözleşmesi'ne bağlı temellendirilemeyecektir.

26 M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 14.

27 M. Hardt, A. Negri, a.g.e., s. 14.

28 M. Hardt, A. Negri, a.g.e., s. 65.

29 Artık özne ve nesne yerine öznemsi ve nesnemsilerden, *simian*lardan ve *sibor*glardan, makine-insanlardan, aktör ve *aktant*lardan söz etmek gerekir. Bkz., Donna Haraway, *Siborg Manifestosu*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006; Bruno Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci

İmparatorluk karşısında yeni alternatifler ise çokluk'tan doğacaktır; çokluk otonomiyi ve demokrasiyi başarma yeteneğine sahip tek güçtür.

Peki bu çokluğu nasıl anlamak gerek? Öncelikle, çokluk (*multitude*, *multitudo*), kalabalık, kitle, güruh, sürü değildir; çünkü bunların oluşturucuları pasiftir, yaratıcı değildir ve yalnızca dış manüplasyonla devinir. Oysa çokluk kendi kendini devindiren, yaratıcı ve aktif tekliklerden oluşur. İkinci olarak, çokluk, çoğunluk (*plurality*), herkes, halk ya da sınıf da değildir; çünkü halk, sınıf ya da çoğunlukta farklılıkları bir özdeşliğe indirgeyen bir birlik söz konusudur. Oysa çokluk "indirgenemez bir çoğulluktur"; onu meydana getiren tekil farklar asla bir aynılık ve özdeşlik formunda düzleştirilemez.[30] Öte yandan çokluk uyumsuz ya da dağınık da değildir; çünkü "ortak payda"ya sahip olan tekilliklerden oluşmuştur.[31] Ortak payda "çokluktaki tekilliklerin üretken faaliyeti"dir;[32] bu faaliyet performansa dayalıdır. Temsili siyasetin paradoksu da ancak performansı temele alan bir düşünceyle aşılabilir. Performans, otonom tekliklerin etkinliğini anlamak için önemli bir kavramdır.[33]

Böylece siyaset felsefesinin temel kabulü –yalnızca bir'in (monark, halk, ulus, parti vb.) yönetebileceği (ki bu yönetim de temsile dayanır) kabulü– yerine kendi kendini yöneten çokluk düşüncesi geçer. Aslında, çokluk yalnızca kendini yönettiği için, yöneten ile yönetilen arasındaki egemenlik ilişkisinin de dışındadır.[34] Negri ve Hardt dışarıda bırakılan egemenliğin yerineyse demokratik özerkliği ve onun devinim şekli olarak aşkı koyar: "Aşk çokluğu inşa eden siyasal eylemdir."[35] Çoklukların çokluklara sevdalanması şeklinde ifade

---

Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008.

30 M. Hardt, A. Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 114.

31 Bu düşünceler Leibniz'in *Monadoloji*'de dile getirdiği türden bir ontolojiye dayanıyor. *Monadoloji* ile *Çokluk*'un temel argümanlarına bakıldığında aradaki benzerlik daha açık hale gelir: Her biri birer *individuum* olan monadlar basit, yalın, parçasız ve sonsuz sayıdadır (*bir'e indirgenemeyen çokluk sonsuz-tekilliklerden oluşur*); her bir monad sahip olduğu olanağı etkin hale getirme yönünde sürekli bir eğilime sahiptir (*çokluğu ifade eden posse devamlı mümkün olana ve farklılığa açık, hiç kapanmayan bir varolma halidir; çokluğun eti saf potansiyel ya da biçimlenmemiş yaşam gücüdür*); monadların pencereleri yoktur, dolayısıyla birbirlerini etkileyemezler (*dış manüplasyona kapalı olan çokluk sadece içkin bir kuvvet uyarınca devinir*); her bir monad aynı şeyi tasarlar, tasarımın konusu evrendir (*çokluk ortak payda temelinde hareket eder, ortak payda yeni küresel düzendir*); her bir monadın hep aynı şeyi tasarımlaması aralarında bir bağlantı olduğunu düşündürtür (*merkezden bağımsız olmakla birlikte tek bir ruhla hareket ediyor gibi görünen çokluğun ortak paydada buluşması, onlar arasında bir ilişki olduğunu düşündürtür*); bkz., G.W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011 ve M. Hardt, A. Negri, a.g.e.

32 M. Hardt, A. Negri, a.g.e., s. 225.

33 Edim, gösteri, temsil, ortaya koyma, üretkenlik gibi anlamlarda kullanılan performans (*performance*) günümüz kimlik tartışmalarında daha çok edim ve üretkenlik anlamlarında kullanılıyor. Judith Butler feminist teorinin paradoksunu –feminist teori kadın bedeninin özgüllüğünden hareket eder ama beden kadınların ezilmesinin mekânıdır– aşmak için bu kavrama özel bir önem vermiş ve "tözsel bir belirlemeye sahip olmayan cinsiyetin bir performans olduğu" savını dile getirmiştir. Performans bedene dair sınırlamaları aşmak yolunda kurgulanmış bir müdahaledir; müdahale olduğu için de siyasaldır. Bkz., Judith Butler, *Cinsiyet Belası (Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi)*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

34 M. Hardt, A. Negri, a.g.e., s. 344.

35 M. Hardt, A. Negri, a.g.e., s. 365.

edilebilir olan 'nesnel' aşk (bir çifte, bir aileye özgü olmayan aşk), "geniş ilişkilenmelerimizin ve sürekli ortaklaşmamızın getirdiği mutluluktur."[36] Bu düşünceler aslında imkânsız bir durumdan bahsediyor gibi görünse de öyle değildir. Hardt ve Negri'ye göre çokluk tıpkı dil gibi işlemektedir: Nasıl ki bütün öğeleri birbirinden farklı olmasına rağmen dil sadece bütün olarak işliyorsa, çokluk da öyledir. Çokluktan bir karar çıkması, dilden bir anlam çıkması gibidir; bütün öğeleri farklıdır, ama yalnızca bütün olarak işleyebilir. Bu nedende "herkesin herkes tarafından yönetimi" anlamına gelen demokrasiyi sağlayabilecek tek siyasal özne çokluktur.

VII

Çokluğun içkin deviniminin temeli olan özerklik/otonomi düşüncesini –her ne kadar Negri ve Hardt Foucault'ya karşı ikircikli bir tavır takınsalar da– Foucault'nun "kendilik kaygısı etiği"nden yola çıkarak anlamaya çalışmak yanlış olmasa gerek.[37] *A priori* özne kuramını reddeden Foucault, kendilik kaygısı'ndan yola çıkarak "denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına bağlanan özne" yerine "vicdan ve özbilgi yoluyla kendine bağlanan özne"ye geçerlilik kazandırılabileceğini düşünür; göstermek istediği, doğal hukuk ya da pozitif hukuk çerçevesinde hukuk öznesi olarak kurulmuş olan siyasi öznenin etik yanının eksik kalmış olduğudur.[38] Foucault, Yunan-Roma kültüründeki şimdilerde unutulmuş olan bir pratikten yola çıkarak bu konuyu ele alır: Onlar için "kendini bilmek" (*gnothi seauton*) kadar önemli olan diğer kural "kendine özen göstermek", kendi hakkında kaygı duymaktır (*epimeleia seautou*).

... *ethos* olma ve davranma biçimiydi. *Ethos* öznenin olma kipi ve başkalarının çıplak gözle göreceği bir yapma biçimiydi. Bir insanın *ethos*'u, giyiminden, tavırlarından, yolda yürüyüşünden, olaylara tepki gösterişindeki istikrardan vb. çıkarılabilirdi. Özgürlüğün somut ifadesi buydu... Ancak bu özgürlük pratiğinin iyi, güzel, şerefli, değerli, hatırlanacak bir *ethos* biçimi alması için kişinin kendi kendisi üzerinde tüm bir çalışma yapması gerekir.[39]

Ne var ki Yunan-Roma dünyasındaki kendilik kaygısı günümüzün kendilik kültüne benzemediği gibi (çünkü kişinin –varmış gibi– kendi hakikatini karanlık derinliklerden çıkartacak ya da onu yabancılaşmadan kurtaracak psikolojik ya da psikiyatrik

---

36 M. Hardt, A. Negri, a.g.e., s. 365.

37 Negri ve Hardt, Foucault'nun biyo-iktidar, iktidarın dışarısının olmayışı, özne-iktidar ilişkisi gibi pek çok düşüncesinden etkilenmiş olduklarını ve Foucault'ya duyduklarını hayranlıklarını röportajlarında sık sık dile getirmişlerdir ama Foucault'nun "biyopolitik toplumda üretimin gerçek dinamiğini kavramayı başaramadığını" da eklemişlerdir. Kendileriyse İmparatorluk'tan sözederken yalnızca ulus-devlet formundan farklılaşan yeni bir global egemenlik formunu tanımlamaya çalışmadıklarını, –marksist bir bakış açısıyla– bu gelişmenin yeni çelişkileriyle birlikte maddi, ekonomik, politik nedenlerini ele aldıklarını vurgulamışlardır: A. Negri, "Geçmiş ve Gelecek Arasında Foucault", çev. Kutlu Tunca, *Ephemera*, cilt 6(I), 2006, ss. 75-82; http://sinirdan.blogspot.com/2009/08/gecmis-ve-gelecek-arasinda.html

38 Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 238.

39 Michel Foucault, a.g.e., s. 228.

bir çalışma değildir), kişinin kendi dışında olanı ilgisinin ve dikkatinin dışında bırakması da değildir. Kişinin kendini geliştirmesi, tepeden tırnağa dönüştürmesi, belirli bir varoluş tarzına ulaşma kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalışması, onun başkalarına olan ilgisinde de belirleyicidir.[40] Hıristiyanlıktan sonraysa kendilik kaygısı şüpheli bir şey haline gelmiş, kendinden vazgeçmek ya da başkası için kaygılanmak (*epimeleia ton allon*) daha değerli görülmüştür.[41]

Foucault'nun bu bağlamda vurgulamak istediği, siyasal özgürleşmenin etik özgürleşmeye yetmediğidir. Özgürleşme yalnızca insanın tarihsel, toplumsal ya da ekonomik bir durumdan kaynaklanan yabancılaşmadan, baskıdan ya da mahkumiyetten kurtulması olarak anlaşılamaz; çünkü bu özgürleşme bireylerin kendilerini belirlemelerine yetecek bir özgürlük pratiğinin yerleşmesine yetmemektedir. Etik sorun işte bu özgürlük pratiğidir.[42] Bu durumda, siyasal özgürlük etiğin ontolojik koşulu olmaktadır; etik ise özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir.[43] Temsili siyaset ise bu ikinci tür özgürleşmeyi engellemektedir. Bu nedenle,

Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız.[44]

Bu söylenenlerden yola çıkarak, Foucault'nun öznenin tarihselliğini dışarıda bıraktığını düşünmemek gerekir. Elbette özne tarihsel olarak kurulur; öznellik biçimlerine geçerlilik kazandıracak kendilik pratikleri, bireyin kendi kendine icat ettiği şeyler değil kendi kültüründe bulduğu kalıplardır. Ne var ki etik özne olmak için tarihselliğin ve simgesel

---

40 Michel Foucault, a.g.e., s. 210.

41 Kişinin diğer insanlarla/şeylerle ilişkisini belirleyen şey kendilik'tir. Süreç dışarıda durandan kendine doğru değil, kendinden dışarıya doğrudur. Nietzsche de "soylu"dan ve "köle"den söz ederken benzer bir düşünceyi dile getirir. Soylunun eylemi kendini olumlamakla ilgilidir, oysa köle kendi-olmayanı değilleyendir: "Her soylu ahlakın zafer kazanmış bir biçimde kendisine evet demesinden gelişmesine karşılık, köle ahlakı daha başından, dışta olana, farklı olana, kendinden olmayana hayır der: Bu hayır onun yaratıcı eylemidir. Değer koyan bakıştaki bu evirme hınç duygusuna aittir." Soyluya ait değerlerin tersine çevrilmesinin altındaysa farklı olana duyulan intikam ve nefret duyguları vardır: Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Werke in Drei Bänden II, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965, s. 782.

42 Katherine Gibson ve Julie Graham *(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu, Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi*'nde hem Foucault'nun özne eleştirisi hem de Hardt ile Negri'nin çokluk/otonomi düşüncesiyle ilişkili yeni bir ekonomik yapılanma dile getirirler. "Kendimizi değiştirmek aynı zamanda dünyalarımızı değiştirmek ise, ve bu ilişki karşılıklıysa, o halde tarih yapımı projesi asla uzak olmayan, tam tersine her daim hemen burada, duyumsayan, düşünen, hisseden ve hareket eden bedenlerimizin sınırlarında olan bir projedir": çev. Zeynep Gambetti, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 20. Gibson ve Graham'a göre, ekonomik küreselleşmeyi olanaklı kılan ya da devam ettiren şöyle ya da böyle (başarılı ya da başarısız olarak, onunla uzlaşarak ya da ona muhalif kalarak) ona tabi olmamızdır. Alternatif bir ekonomi kurma projesi ise kendi kendini dönüştürme etiğini veya mikro politikaları aracılığıyla farklı ekonomik özneler üreten yeni benlik pratiklerini içerir. Bu kolektiflik homojen değil heterojendir, bu nedenle özdeşliğe değil farklılığa dayanır.

43 Michel Foucault, a.g.e., s. 225.

44 Michel Foucault, a.g.e., s. 68.

evrenin dışına da çıkabilmek gerekir. Böylece Foucault, klasik Marksizm'den farklı yeni bir devrimci özne tipi ve mücadele alanı belirlemektedir; ona göre devrim bir özgürlük süreci değil, özgürlük pratiğidir. Bu ise kapitalizmi 'içeriden oyuna getirmek'le mümkündür.[45] Bunun nedeni de iktidarın bireyleri artık (cezalandırma, denetleme, bastırma yoluyla) dışarıdan değil (arzularını ele geçirerek) içeriden yönetiyor oluşudur; hücrelerine dek bireyi ele geçirmiş olan iktidarda çatlaklar yaratmak, ancak bireyin kendi üzerinde çalışmasıyla mümkündür.

Negri'nin Foucault'ya atfen kapitalizmi içeriden oyuna getirmek dediği şey, kişinin kendine özen göstermesiyle, kendi olmasıyla mümkündür. Kimileri *epimeleia seautou*'nun kapitalizm karşısında yeterince güçlü olamayacağını düşünse de Atina demokrasisi Sokrates'i tam da bu yüzden (gençlere mütemadiyen kendilerine özen göstermeyi salık verdiği için),[46] düzeni bozmakla suçlamış ve ölüme mahkûm etmiştir. Badiou'ya göre, "Sokrates'in düşmanlarının 'gençliğin bozulması' olarak adlandırdıkları şey, [felsefi] eylemdir... 'Gençleri bozmak' felsefi eylemi adlandırmak için çok uygun bir addır... Burada 'bozmak', yerleşik kanılara körü körüne boyun eğmeyi reddetme olanağını öğretmek anlamına gelir."[47] Sokrates'i ölüme götüren "yeni Tanrılar *–daimonlar–* icat etmek" suçu da Atina demokrasisi tarafından aynı şekilde tehlikeli görülmüştür. Nietzsche felsefe tarihinin *Sokrates'in daimonu* olarak nitelenen olguyu göz ardı ettiğine dikkat çeker. "Anlama gücünün kararsız kaldığı özel durumlarda, yalnızca böyle anlarda kendini gösteren tanrısal bir seste, kendine sağlam bir dayanak bulmuştur Sokrates. Bu ses onu uyarmaktadır. Bu içgüdüsel bilgelik, yalnızca Sokrates'in bütünüyle alışılmadık doğasında, şurada burada bilinçli bilgiyi engelleyerek karşısına dikilmek için kendini göstermiştir."[48] *Sokrates'in daimonu* bir bakıma 'vicdan'a karşılık gelir. Thoreau da yasa yerine vicdan, yurttaş yerine kişi, yurttaşlar topluluğu yerine vicdanlı topluluğu demokrasinin mükemmeleştirilmesi bakımından ele alır ve geliştirir. Yasaların aklı ve vicdanı kullanılamaz hale getirdiğini dile getiren Thoreau'ya göre "insanların çoğu bedenleriyle devlete insan olarak değil makine olarak hizmet etmektedir."[49] Bu durumda adaletin koşulu yasaların yerine tekrar vicdanı

45 A. Negri, "Geçmiş ve Gelecek Arasında Foucault"; http://sinirdan.blogspot.com/2009/08/gecmis-ve-gelecek-arasinda.html

46 Sokrates gençlere aynı öğüdü vermekten ölünceye kadar vazgeçmez. *Phaidon* diyaloğunda, Sokrates'i ölmeden az önce ziyaret eden arkadaşları ona kendilerinden istedikleri son şeyin ne olduğunu sorduklarında, onları "Her zaman söylediğim şeyi istiyorum sizlerden... kendinize özen gösterin... böylece hem bana ve benim söylediklerime, hem de kendinize hizmet etmiş olacaksınız" diye yanıtlar: Plato I, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, 1999.

47 Badiou, felsefenin gerçekte ne teorik ne de pratik bir bilgi değil de öznenin/konunun doğrudan dönüşümü, varoluşun tümden altüst oluşu, bir çeşit köken değişimi olduğunu göstermek için Sokrates örneğini verir: Alain Badiou, *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, çev. Murat Erşen, MonoKL Yayınları, İstanbul, 2011, s. 23.

48 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Werke in Drei Bänden I, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München,1965, s. 77.

49 Henry David Thoreau, *Doğal Yaşam ve Başkaldırı: Sivil İtaatsizlik Makalesi ve Walden Gölü*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 32.

geçirmektir. Her ne kadar günümüz koşullarında yasaları bütünüyle dışarıda bırakacak bir yönetim mümkün olmasa da Thoreau'nun eleştirilerini de göz ardı etmemek gerek.

VIII

Foucault'nun kendiliğe, Thoreau'nun ise vicdana yaptığı vurguda kendi dışından bir ilkeyle belirlenmenin zaman içinde insanı getirmiş olduğu durumun eleştirisini okumak mümkün. Jean-Luc Nancy "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi"de tam da ilke ile demokrasi arasında bir uyumsuzluk olduğunu dile getirir. Nancy'e göre demokrasi kelimesi, belli bir ilkeyle kurulu olan iktidara gönderme yapan *–arşi* (*arkhe*) sonekinin aksine, zor kullanmaya, zorla dayatmaya gönderme yapan *–krasi*[50] sonekiyle kurulmuştur. Bu durumda, sırf dil açısından bile, demokrasi kelimesi nesnesini kurucu bir ilkeden uzak tutmaktadır. Çünkü, halk (*demos*) herhangi bir sistemin ilkesi olamaz; olabilseydi bu yönetim biçimi *demarşi* gibi bir terimle ifade edilirdi.[51] Jean-Luc Nancy'ye göre demokrasi ne aşkın bir ilkeye ne içkin bir doğaya değil belirsizliğe dayanır; demokrasinin temeli belirsizliktir.[52] Böyle bir demokrasiyi de yurttaş üzerinden değil temsil edilme hakkını aşkın bir iktidara devretmek yerine kendini etik ve siyasal bir özne olarak kuran özerk/otonom birey üzerinden düşünmek daha doğru görünüyor. Bu durumda siyasal öznenin işlevi kanaat oluşturmak yerine –çünkü, kanaatler bütün farklılıklarına rağmen aynı hakikat rejiminden kaynaklanırlar– hakikate müdahale etmektir. Nancy sonlu/sınırlı bir temsil sistemine kapatılmamış bu demokrasiyi 'sonsuz' demokrasi olarak adlandırır; yönetime indirgenmiş ve eşitleme kaygısıyla özgürleşmeye engel olan siyasetin dönüşmesi de böyle bir demokrasiyle mümkündür. Buradaki kamusallığı eşit yurttaşlar yerine yabancılardan (Butler'ın ifadesiyle radikal yabancılardan) oluşan bir kolektif kamusallık olarak düşünmek gerekir.

Siyasetin imkânını temsil edilebilir olmayan belirsizlikte/boşlukta/farkta görmek, günümüz düşünürlerinin neredeyse ortak yönelimidir; söz gelişi Badiou "olay",[53] Derrida

50 Aslında 'zor kullanmak' *kratos* kelimesinin ilk anlamı değil; Nancy'nin söylediklerini yanlış anlamamak için *kratos*'un güç, kuvvet, erk, iktidar, egemenlik gibi anlamlarını da göz önünde bulundurmak gerek.

51 Jean-Luc Nancy, "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi", *Demokrasi Ne Âlemde*, yay. haz., Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 72-73.

52 Jean-Luc Nancy, a.g.e., s. 73-74.

53 Meseleyi daha açık kılabilmek için bu ve takip eden dipnotlarda (55, 56) Badiou'nun düşüncelerini izleyelim: Badiou Cantor'un küme teorisiyle ilgisinde dile getirdiği bir paradokstan yola çıkar ve Cantor'un kümesini toplum olarak yorumlayıp düşüncelerini siyasetle ilgisinde genişletir. Cantor küme teorisinde şunu göstermiştir: Bir kümenin elemanlarının toplamı, bu kümenin türeyimsel kümesinin (kümenin altkümelerinin kümesinin) elemanlarının toplamından azdır; türeyimsel kümede "temsil edilmeyen" bir fazlalık vardır, bu fazlalık boş kümedir. Küme sonsuzcasına büyütüldüğünde ortaya bir paradoks çıkacaktır. Çünkü her şeyi kapsayan kümenin türeyimsel kümesinin elemanlarının toplamı, her şeyi kapsayan kümenin elemanlarının toplamından fazla olacaktır; demek ki, her şeyi kapsayan küme, aslında her şeyi kapsamamaktadır. Badiou küme tarafından temsil edilemeyen bu fazlalığı "olay" (*event*) olarak adlandırır ve bunu türeyimsel hakikat görüşünün temel kavramı yapar; Hüsamettin Çetinkaya, "Türeyimsel Düşünce", (Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*'ya Ek), Aralık Yayınları, İzmir, 2010, s. 143-164.

"karar verilemezlik", Agamben "istisna", Ranciere "skandal", Butler "*queer*" kavramlarıyla belirsizlik meselesini farklı ilgiler ve sorunlar çerçevesinde genişletirler. Ne var ki belirsizlikten yola çıkacak demokrasinin büsbütün kuralsız işlediğini de düşünmemek gerek. Olması gereken, "kuralın sapmadan oluşturulduğu bir epistemoloji"ye[54] olanak sağlamak, kimlikler yerine kırılmalara, sapmalara, çatlaklara yönelmektir. Ortak vurgu ise belirsizliğe dair hakikatin bütüncüllük tuzağından korunması gerektiğidir; hakikat her şeyi belirlemek yerine minimum istikrar[55] sağlayarak ya da anlamı sürekli ertelemek suretiyle belirsizliği devam ettirmelidir.

Ne var ki ontolojik farkı esas alan bir demokrasinin empirik farklılıklara da kayıtsız kalmaması gerekir. Deleuze'ün felsefe tarihini *kronolojik* ve *anakronik* olmak üzere iki farklı şekilde okumanın mümkün olduğu yollu düşüncesini siyaset felsefesi alanına taşıdığımızda, siyasette temsil sorununa ilişkin ikili bir çözüm üretmek, eşitleştirici siyaset ile özgürleştirici siyaseti bir arada düşünmek mümkün olabilecektir.[56] Meseleyi kimlik sorunuyla ilgisinde

---

54 Badiou'nun sapmaya dayalı hakikat görüşü şöyledir: Şeylerin dışında durarak olaylar düzenine etki eden bir özne yoktur; belli koşulların özne olmaya çağırdığı bir hayvan vardır. Özne olmaya çağıran koşullar empirik farklılıklar ya da nesnel durumlar değildir; sıradışı, belirlenemez, bir simgesel düzen içinde adlandırılamaz olan, bu nedenle halihazırdaki hakikat rejimini bozan olaylardır (devrimler, keşifler gibi). Bir olayın temel ontolojik özelliği, kendi için olay olduğu şeyin boşluğunu kaydetmek, adlandırmaktır. Bir hakikat süreci, olayla ilişki kurma kararından kaynaklanır; ilişki kurma kararı sadakattir. Sadakat, özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar (bunun koşulu olayı duruma göre değil, durumu olaya göre düşünmektir); sadakatin durum içinde ürettiği şey hakikattir; Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 50-63.

55 Badiou'ya göre, hakikatin bütüncüllük tuzağından kaçınabilmesi için belirsizliği devam ettirmesi, yani minimum istikrar sağlaması gerekir. Bunu sağlayacak hakikat 'içkin', 'nesnesiz' ve 'türeyimsel' olmalıdır. İçkinlik, hakikatin aşkın ve önsel olmayışını dile getirir; nesnesizlik hakikatin belirli bir varolana kapanmamışlığıyla, yani belirsizlikten hareket ediyor oluşuyla ilgilidir; türeyimsellik (*generic*) ise hakikatin hem türe ait oluşu, hem de türeyişini ifade eder. Türeyimsel hakikat olay sonrası bir üretimdir ve bütüncül değildir; çünkü geride hakikatin zorlamadığı ve adlandırmadığı en azından bir unsur kalmıştır; Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, çev. Hakkı Hünler, Nilgün Tutal, Aralık Yayınları, İzmir, 2010, s. 95-101.

56 Kristeva aynı meseleyi "Kadınların Zamanı"nda zaman bakımından ve kadınların siyasi temsil talepleriyle ilgisinde ele almıştır. Kristeva'ya göre kadınlar ikili bir sorunla karşı karşıyadır: "Tarihsel katmanlaşmadan dolayı oluşan kimlik" ile "tarihsel katmanlaşmadan kaçıp antropolojiye çarpan kimlik yitimi". Bu sorun iki farklı zamansallıkla ilgilidir ve bu iki zamansallık kadınların temsili meselesiyle ilgili iki farklı tavır geliştirmeyi mümkün kılar. Çizgisel-akışkan zaman (*kronos* ya da "babanın zamanı"), her medeniyetin mantıksal ve ontolojik değerlerinde içkin olup kültürel-dini-felsefi yapıya dayalı "simgesel payda"nın kurulduğu zamandır. Birinci kuşak feminizm kadın sorununu bu zamansallıkla ilgisinde ele alarak kadınların çizgisel zamana dahil olma taleplerinin (ya da eşitlik taleplerinin) sözcüsü olmuştur. Ne var ki ortak simgesel yapıya dahil olmak kadın sorununu çözmeye ve onların özgürleşmesine yetmemektedir. Çünkü yapının kendisinde sorun vardır; simgesel payda göstergeyi tek bir anlama hapsederek farklı anlamları kurban etmiştir ve kadınlar da bu kurbanlardandır. İkinci kuşak feministler, tam da bu nedenden dolayı, döngüsel-anıtsal zamanla (*kairos* ya da "annenin zamanı"yla) bağlantı kurarak kadın sorununu belirli bir tarihsel-olgusal durumdan uzaklaştırmışlar ve kadınların simgeleştirilmemiş, bu nedenle konuşma dışı bırakılmış deneyimleriyle ilgilenmişlerdir; Julia Kristeva, "Womens's Time", The Kristeva Reader, çev. Alice Jardine ve Harry Blake, ed. Toril Moi, Columbia University Press, New York, 1986, ss. 160-187.

düşündüğümüzde, aynı ikili bakış kimlikleri ele alışımıza da yansıyacaktır: Her durumda tarihsel olarak kurulmuş bir kimliğe sahibizdir ve kimliklerimizdeki farklılıklar için eşitlik talep etmek (ya da onların temsil edilmesini istemek), bu uğurda hak temelli-eşitleştirici bir siyaset benimsemek elbette kaçınılmazdır; ancak burada göz ardı edilmemesi gereken, temsilin hep bir mesafeyle mümkün olduğu, hiçbir kimliğin tözsel olmadığı, kimliklerin kişileri belirli varoluş tarzlarına hapsettiği ve kimlik taleplerinin kişileri özgürleştiremeyeceğidir. Bu nedenle, tarihselliğimizle dahil olduğumuz simgesel evreni, gene bu simgesel evrenden hareketle düşünce konusu yapmak gerekmektedir. Derrida'nın sözleriyle, "... bir kararın adil ve sorumlu olması..., onun kendi momentinde... hem kurallı hem de kuralsız olmasını gerektirir. (Karar) hem yasayı muhafaza etmeli, korumalı, hem de onu her durumda yeniden icat etmelidir..."[57]

Kaynakça

Aristotle, *Politics*, çev. H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Badiou, Alain, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

Badiou, Alain, *Felsefe İçin Manifesto*, çev. Hakkı Hünler ve Nilgün Tutal, Aralık Yayınları, İzmir, 2010.

Badiou, Alain, *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, çev. Murat Erşen, MonoKL Yayınları, İstanbul, 2011.

Baudrillard, Jean, Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.

Butler, Judith, *Cinsiyet Belası (Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi)*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

Çetinkaya, Hüsamettin, "Türeyimsel Düşünce", (Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*'ya Ek), Aralık Yayınları, İzmir, 2010.

Derrida, Jacques, "The Animal That Therefore I Am", çev. David Wills, *Critical Inquiry 28*, sayı 2, 2002.

Derrida, Jacques, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, çev. Zeynep Direk, yay. haz. Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 43-134.

Derrida, Jacques, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayınevi, Ankara, 2011.

Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar 2, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Gibson, Katherine ve Julie Graham, (*Bildiğimiz*) *Kapitalizmin Sonu, Siyasal İktisadın*

57 Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, çev. Zeynep Direk, yay. haz. Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 43-134, s.71.

Feminist Eleştirisi', çev. Zeynep Gambetti, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Herman Luchterhand Verlag GmbH, Berlin, 1971.
Haraway, Donna, *Siborg Manifestosu*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.
Hardt, Michael ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
Hardt, Michael ve Antonio Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.
Hegel, G.W.F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. C. Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. Sir William Molesworth, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, 3. cilt, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1966.
İçduygu, Ahmet ve Fuat Keyman, "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması", *Doğu Batı*, 5. sayı, Kamusal Alan Özel Sayısı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004, ss., 157-171.
Kant, Immanuel, "Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir (?) Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
Kristeva, Julia, "Womens's Time", *The Kristeva Reader*, çev. Alice Jardine ve Harry Blake, ed. Toril Moi, Columbia University Press, New York, 1986, ss. 160-187.
Latour, Bruno, *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008.
Leibniz, G.W., *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011.
Levinas, Emmanuel, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul, 1997.
Locke, John, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004.
Mill, J. Stuart Mill, *On Liberty*, Dover Publications, New York, 2002.
Marchart, Oliver, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
Marx, Karl, *Zur Judenfrage*, Marx-Engels Werke, 1. cilt, Dietz Verlag, Berlin, 1970.
Nancy, Jean-Luc, "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi", *Demokrasi Ne Âlemde*, yay. haz., Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
Negri, Antonio, *Yaban Kuraldışılık*, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005.
Negri, Antonio, "Geçmiş ve Gelecek Arasında Foucault", çev. Kutlu Tunca, *Ephemera*, cilt 6(I), 2006, s. 75-82; http://sinirdan.blogspot.com/2009/08/gecmis-ve-gelecek-arasinda.html
Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, Werke in Drei Bänden I, ed. Karl

Schlechta, Carl Hanser Verlag, München,1965.
Nietzsche, Friedrich, "Wie Die 'Wahre Welt' Endlich Zur Fabel Wurde: Geschichte eines Irrtums", *Götzen-Dämmerung*, Werke in Drei Bänden II, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965.
Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, Werke in Drei Bänden II, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965.
Nietzsche, Friedrich, "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn", Werke in Drei Bänden III, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965.
Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, ed. Peter Gast, Elizabeth Förster Nietzsche, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1996,
Plato I, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, LOEB Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, 1999.
Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contrat*, çev. H. J. Tozer, Wordsworth Editions Ltd, Hertfordshire, 1998.
Spivak, Gayatri Chakravorty, *Köklerim Havada*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007.
Thoreau, Henry David, *Doğal Yaşam ve Başkaldırı: Sivil İtaatsizlik Makalesi ve Wolden Gölü*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

Uluslararası Rosa Luxemburg Konferansı, 22/23 Kasım İstanbul

FESATODER'in her yıl düzenlediği uluslararası toplantıların beşincisi ünlü Marksist düşünür Rosa Luxemburg başlığı ile 22/23 Kasım 2013 tarihlerinde Bilgi Üniversitesi Santralistanbul Kampüsü'nde düzenlendi. Konferans bir yandan uluslararası alanda tanınmış Rosa Luxemburg uzmanlarını bir araya getirirken, öte yandan Rosa Luxemburg'un politik ve ekonomik görüşlerine ilgi duyan akademisyenleri, öğrencileri ve aktivistleri araya getirdi. Temel olarak Rosa Luxemburg'un kapitalizmin yirmibirinci yüzyılda yarattığı toplumsal yarılmalar ve bu yarılmalara karşı örgütlenen mücadeleler açısından ne gibi bir anlam ifade ettiği sorunu etrafından dönen tartışmalar, özellikle Gezi Direnişi sonrası tartışmaya açılan sorularla ilişki içinde ele alındı. Beş oturumdan oluşan konferansa Almanya, Fransa, Amerika ve Türkiye'den oniki konuşmacı katıldı. Etkinlik iki gün boyunca yaklaşık iki yüz dinleyici tarafından ilgiyle takip edildi.

Son yıllarda dünyanın çeşitli yerlerinde patlak veren, Türkiye'de geçtiğimiz Haziran ayında yaşanan Gezi İsyanları'nı da belirli bir bağlamda kapsayan occupy hareketleri ve bu hareketlede kendini gösteren heterojen direniş dinamikleri gözlerin yeniden Rosa Luxemburg'un da dahil olduğu İkinci Enternasyonal'in tartışmalarına çevrilmesine neden oldu. Ayrıca Türkçe'ye yeni kazandırılan Rosa Luxemburg çevirileri (örnek olarak Belge Yayınları tarafından yayınlanan Türkiye Yazıları başlıklı şark yazıları Seçkisi) ve Rosa Luxemburg üzerine derlemeler (örnek olarak katılımcılardan Peter Hudis'in editörlüğünü Kevin B. Anderson ile paylaştığı, Dipnot Yayınları tarafından yayınlanan Rosa Luxemburg kitabı) Luxemburg'un yeniden tartışılmaya başlanmasına neden oldu.

Birinci günün ilk oturumu Helmut Dahmer'in Leninist ortodoksların ve Stalinizmin Sovyetler Birliği için büyük tehtit olarak gördükleri Troçki ile Rosa Luxemburg'u özdeşleştiren tezlerini eleştirildiği konuşma ile başladı. Dahmer sunumunda Troçki ve Luxemburg'un Rus Devrimi üzerine farklılışan algıları üzerine odaklandı. Ardından konuşmasını yapan Michael Krätke genellikle devrimci kimliği ile öne çıkan ekonomi politikçi Rosa Luxemburg'un Sermaye Birikimi adlı çalışması üzerinden emperyalizm eleştirisini ve ekonomi politik bilimine katkılarını dile getirdi.

İkinci oturum Sinan Özbek, Peter Hudis ve Hülya Osmanağaoğlu'nun katılımlarıyla gerçekleşti. Sinan Özbek Rosa Luxemburg'un ulus devlet üzerine düşüncelerini inceleyerek güncel olarak tutarlı ve tutarsız görünen yanlarını Kürt ulus mücadelesi bağlamında tartıştı. Peter Hudis Rosa Luxemburg'un Marx'ın Kapital'deki soyutlamasının aksine kapitalizmin salt zamansal dinamiklere bağlı olarak ele alınamayacağı, aksine kapitalist olmayan dünyada mekansal bir yıkımı ve dönüşümü de gerçekleştirmekte olduğu savını inceleyerek Marx'ın sermayenin üretken bir biçimde yeniden sermaye tarafından tüketilmesi olarak gördüğü şeyin Luxemburg tarafıdan artık-değerin pazardaki insanlar tarafından "gerçekleştirilmesi" olarak nasıl ele alındığını tartıştı. Hülya Osmanağaoğlu "Rosa Luxemburg: Sınıf Mücadelesinden Kadın Mücadelesine Bakmak" başlıklı konuşmasında Rosa Luxemburg'un döneminin kadın mücadeleleriyle kurduğu ilişkiyi eleştirerek, kadınların somut sorunlarını işçi sınıfının mücadelesi üzerinden dile getirerek politik bir indirgemeciliğe düştüğünü iddia etti.

Sevinç Türkmen ve Can Irmak Özinanır'ın katılımıyla gerçekleşen üçüncü oturumda Sevinç Türkmen Luxemburg ile Lenin arasındaki merkeziyetçiliğe dair tartışmanın iki düşünürün kendiliğindenlik ve

irade kavramları üzerinden ele alınabileceğini, merkeziyetçilik üzerine bir tartışmada kendiliğindenlik ve irade kavramaları arasında ontolojik bir paradoksun varsayılması gerekmediğini, söz konusu tartışmada iki yaklaşımın da birbiriyle karşıtlık değil farklılık içerdiği göz önünde bulundurulması gerektiği ve tartışmada özellikle hegemonya, güç ilişkileri gibi kavramlara değinilmesi gerektiğini dile getirdi. Özinanır ise konuşmasında Luxemburg ile Lenin arasındaki merkeziyetçiliğe dair tartışmayı bir soru olarak ele alarak, Gezi isyalarını yeniden düşünmeye çalıştı.

İkinci günün birinci oturumu Engin Delice'nin sunumu ile başladı. Rosa Luxemburg'un pratiğin içinde kalmasına rağmen kavramları iyi tanımlayan bir düşünür olduğunu dile getirdiği konuşmasında Luxemburg'un Sermaye Birikimi başlıklı çalışmasının "yeni gerçeklik olarak uluslararası sermaye, yeni gerçekliğin eleştirisi olarak sınıf bilinci ve yeni gerçekliğin aşılması olarak devrim momentleri"nden oluştuğunu ileri süren bir konuşma yaptı. Sevgi Doğan gezi olayları ile başlayan mücadeleler bağlamında Rosa Luxemburg'un kendiliğindenlik kavramının tartışıldığı bir konuşma gerçekleştirdi. Oturumun son konuşmacısı olan Paul LeBlanc ise içinde bulunduğumuz globalleşme çağında Rosa Luxemburg'un perspektifinden bir çözümlemenin önemi üzerinde duran bir sunum yaptı.

Son oturumun ilk konuşmacısı olan Muharrem Açıkgöz Rosa Luxemburg'un siyaset teorisinin ana hatlarını çizen bir sunum gerçekleştirdi. Jean-Numa Ducange ise konuşmasında Rosa Luxemburg'un Fransız Sosyalist Hareket üzerindeki etkisini, dönemindeki Fransız Sosyalist teorisyenlerle gerçekleştirdiği tartışmaları ve son dönemde Fransa'da Rosa Luxemburg üzerine yayınlanan çeviri ve derlemelerin etkisini aktardı.

Dinleyicilerin yoğun ilgisinin canlı tartışmalarla yaşandığı konferans, Luxemburg'un bir ekonomi politik teorisyen, aktivist, partizan, kadın olarak eleştirel gözle ele alınmasına olanak tanıdı. Ayrıca farklı akademik ve politik çevreleri bir araya getirme amacını da gerçekleştirdiği söylenebilir.

Fehmi Ünsalan

"Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler Konferansı", 2-4 Kasım 2013,

Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeni : Bir Dilemma Mı ?

Hrant Dink Vakfı, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü ve Malatya HAYDER işbirliği ile 2-4 Kasım tarihlerinde "Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler" konferansı düzenlendi. Açılış konuşmaları ile başlayan konferansta 2004 yılında Anneannesi Heranuş'un hikayesini anlattığı "Anneannem" kitabı ile "Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler" olgusunun kapalı kapılar ardında, kulaktan kulağa konuşulan bir olgudan kamusal bir olgu mertebesine taşınmasına olanak sağlayan Fethiye Çetin yaptığı konuşmada bu konferansın gerekliliğine ve önemine vurgu yapıyordu. Çetin konuşmasında "anneanneler ya da babaanneler bu gerçekliği neden torunlarından gizlediler" sorusunu merkeze koyuyordu. Bunun nedeninin, "utanç" kavramının aslında yalnızca suçu işleyen ya da haksızlık karşısında susanların değil bu haksızlığa maruz kalanların da dillerini mühürlediğini öne sürdü. Geçmiş kuşakların yıllarca süren suskunlukları ve torunlara anlatmadıkları hikayeler, yaşanan utancı gelecek kuşakların da sırtlarında bir yük olarak taşımamaları içindir. Ancak elbettte bu yadsıma yıllarca soykırıma dair anıların ve geçmişe dair yüzleşme deneyimlerinin de sürekli olarak halı altına süpürülmesine neden olmuştur.

Konferansın birinci oturumunda söz alan Avedis Hadjian yaptığı sunumda Patrik Şnorhk Kalustyan'ın Anadolu Ermenileri üzerine yaptığı sınıflandırma ekseninde Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler'in durumunu tartıştı. Soykırım'dan sonra Anadolu'da kalan ya da sürgünden dönen Ermeni nüfusuna bir araya getirmek için çalışmalar yürüten bir din adamı olan Patrik Şnorhk bu amaçla Ermeni nüfusunun somut verilerini ortaya koymak adına bir takım sınıflandırmalar yapmıştı. Patrik Şnorhk, bilinçli bir biçimde ya da kendi isteğiyle 1915 öncesi ve sonrasında Müslümanlığa ihtida etmiş olan Ermeniler'in Ermenilikten çıktıklarını belirtmektedir. Yaptığı çalışmalara göre Anadolu'da bu durumda olan bir milyon Ermeni'nin bulunduğu söyler. Avedis Hadjian ise bu sınıflandırma kabul edildiğinde Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler'in durumunun ne olacağını sorgular. Hadjian'a göre Ermeni Apostolik Kilisesi Ermeni kültürünün gelişimine önemli etkiler yapmış ya da felaket dönemlerinde Ermeni toplumunu ayakta tutan önemli bir merkez olmuşsa da Ermenilik kültürel bir etnik aidiyet olduğundan dinden bağımsız ele almak gerekir. Aynı oturumda söz alan Ayşe Gül Altınay ise öncelikle Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler olgusunun kamusal bilinçte yer etmesini sağlayan bir takım momentlerden bahseder. Fazla ses getirmese de bu alanda kaleme alınan ilk eserin 1991 yılında Serdar Can'ın yazdığı "Nenemin Masalları" olduğunu hatırlatan Altınay, konunun kamusal görünürlük kazanmasının ise ancak 2004 yılında Fethiye Çetin'in yazdığı "Anneannem" kitabı ile birlikte olduğunu söyler.Yine bu alanda 2009 yılında Fethiye Çetin ile birlikte hazırladıkları "Torunlar" kitabında geride kalan torunların anılarını derlediklerini belirten Altınay, 1991 tarihinden günümüze kadar ise toplamda 18 adet Türkçe yayınlanan Anı, Edebiyat ve Araştırma eseri olduğunu belirtir. Kolektif belleğe dair ortaya konan külliyattaki eserlerin ortak noktası ise anlatılan hikayelerin hep anne soyundan gelenlere dair hikayeler olmasıdır. Altınay bu noktada topsumsal cinsiyet algımızdaki ataerkil kodlarından etkisinden bahseder. Ataerkil yapının hakim olduğu ve soyun baba tarafından geçtiğinin hala genel bir kabul gördüğü Türkiye'de insanlar anne taraflardaki "Ermenilik"i inkar etmekte bir beis görmemeye başlamışlardır, özellikle de son on yılda. Ancak baba tarafına dair gerçekler, soy babadan geçtiğine ve baba tarafının hikayesinin farklı olması durumunda tüm ailenin sırtını yasladığı muteber anlatının yıkılma tehlikesi nedeniyle hep gizlenmiştir. Altınay sözlerini sonlandırırken Anadolu'da halen 200.000 Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeni aile bulunduğunu belirtirken, bu meselenin hala toplumsal bir tabu olduğunu, bunu da anlamanın en kolay yolunun akademinin bu mesele ile ilgili tavrını incelemek olduğunu belirtir. Toplumsal bir meselenin toplum katmanlarına içerisine nüfuz etmeden önce Akademinin koridorlarında yankılanmaya başladığı genel bir kabuldür. Bunu birçok toplumsal meselenin öncelikle akademik konferanslarda tartışılmasından, daha sonra medyada görünürlük kazanmasından sonrasında ise toplumun katmanlarına nüfuz etmesinden anlayabiliriz. Ancak konu soykırım ve soykırımın dolaylı-doğrudan etkileri olduğunda burada Türkiye Akademia'sının resmi söyleme hapsolmuş suskunluğundan söz etmek mümkündür. İronik bir biçimde bu kez toplumun derinlerinden gelen güçlü dalga akademiyi geride bırakmış ve onu peşinde sürüklemiştir. Bu alanda ortaya konan eserlerin akademik çalışmalardan çok kişisel anılar ve anlatılar olması bunun net bir örneğidir.

İlk günün ikinci oturumu Hemşin Ermenileri üzerineydi. Konuşmacılardan Mahir Özkan izleyenlere aktardığı bir anekdotta; babaannesinin Hemşin Ermenicesi ile kendisine anlattığı bir masaldan bahset-

ti. Özkan'a anlatılan masal Hristiyanlık'tan da önce anlatılmaya başlanmış olan içerisinde kadim inanışlardan öğeler taşıyan bir masaldı. Özkan bu masalı izleyenlere aktararak aslında Ermeni kimliğinin bir etnik kimlik olarak Hristiyanlık'tan bağımsız ve Hristiyan geçmişini önceleyen niteliğine vurgu yapmaktaydı. Bu açıdan ilk oturumda din-kimlik ilişkisini sorgulayan Hadjian'ı haklı çıkarıyordu adeta.

Konferansın ilk gününün son oturumunda ise ilk sözü Taner Akçam aldı. Akçam henüz Türkçe'de yayınlanmamış son çalışmasından hareketle soykırımın şu ana kadar ihmal edilen bir yüzü olarak asimilasyondan bahsetti. Akçam bir asimilasyon politikasının ürünü olarak ele aldığı Müslümanlaş(tır)ma politikalarının nasıl sistematik bir biçimde uygulandığını Osmanlı arşivinden bulduğu belgelerle anlattı. Polonyalı hukukçu Lemkin'in 1984 yılında hukuki olarak tanımladığı ve uluslararası hukuki literatüre giren soykırım tanımına göre, soykırım yalnızca fiziksel imha süreçlerini değil, bu süreçleri ve dahası bu süreçlere eşlik eden hazırlık safhalarını da içeren, en önemli kanıtlarını da hukuki düzenlemelerde bulabileceğimiz organize faaliyetler bütünüdür. Akçam, Holokost sonrası oluşan bu uluslararası tanımın çok işe yarar yanları olduğu gibi, Holokost'tan önceki soykırım pratiklerini Holokost yatağına yatırarak ona uydurmaya çalışmak[1] için gibi sonrasında ortaya çıkan sosyal bilimlerdeki fakirleşme sürecini de beslediğini düşünmektedir. Lemkin'e göre soykırımın iki aşaması vardır; birincisi baskı altındaki grubun ulusal karakterini yok etmek, ikincisi baskın grubun kendi ulusal karakterini baskı altına aldığı gruba kabul ettirmek. Ermeni soykırımı konu olduğunda Akçam Lemkin'in asimilasyonun soykırımdaki rolü üzerine bu sözlerinin unutularak, sosyal bilimlerin meselenin teknik imha süreçlerini Holokost ile karşılaştırmaya odaklandıklarını söyler. Bu teorik altyapının ardından Akçam Ermeni soykırımda asimilasyon sürecinin nasıl işlediğini hukuki metinler ve resmi yazışmalar üzerinde izleyenlere aktarmaya başladı. Ortaya konan belgelerin başında Ermenilerin yoğunluklu olarak yaşadıkları Anadolu vilayetlerinde nüfuslarını %5-10 arasına çekmek için yapılan düzenlemeler, tehcir edilmeleri için yapılan hazırlıklar, tehcir edildikleri bölgelerde yine nüfuslarının yoğunlaşmaması için alınan önlemler, soykırımdan kurtulmak için yapılan din değiştirmelerin önüne geçmek amacıyla Temmuz 1915'ten Aralık ayına kadar din değiştirmelerin yasaklanması, yetim çocukların ailelere verilmesi ve onları alan ailelerin maaşa bağlanması, son olarak da tarihi iyi niyetli kişisel anlatılar üzerinden okumamıza engel olan bir gerçek olarak yetim Ermeni çocukları alan ailelerin aldıkları çocuğun ailesinden kalan mirasın da sahibi kabul edilmeleri, Taner Akçam'ın belgelerle gösterdiği gerçeklerden bazılarıydı. Akçam'ın yaptığı kapsamlı sunumdan sonra Ermeni soykırımında ihmal edilen bir veçhe olarak asimilasyonun soykırımın öncesinden itibaren kapsamlı bir biçimde uygulandığı ve amaçlanan şeyi nihayete erdirmek adına çok önemli bir işlev gördüğü söylenebilir. Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler olgusunu asimilasyon politikaları dışında görmek pek mümkün değildir.

Konferansın ikinci gününün ilk otu-

1 Bu durum Yunan mitolojisindeki "Prokrustes'in Yatağı" mitini andırır. Prokrustes Grek mitolojisinde geçen bir kahramandır. Atina-Megara yolunda yaşayan bir hayduttur. Prokrustes'in demirden bir yatağı vardır, bu yatak tam da Prokrustes'in boyuna göredir. Prokrustes bu yatağın ideal uzunlukta olduğunu ve herkesin boyunun bu yatağa uygun olması gerektiğini düşünür. Bulunduğu yoldan geçen yolcuları misafir etme bahanesiyle yatağma yatırır sonra da eğer kişi yatağa göre kısaysa onu gererek uzatır, yok eğer yataktan uzunsa baltayla bacağını keser kısaltırmış.

rumda söz alan Vahe Taschijan soykırım sonrasında Ermeni kadınların hayatta kalma mücadelelerine odaklanan bir sunum gerçekleştirdi. Kahire'deki Ermeni arşivlerinde yaptığı araştırmalarda Taschijan o dönemde birçok Ermeni kadının hayatta kalabilmek için fuhuşa ya da karma evlilikler yapmaya itildiklerini belirttti. Yine bu dönemde kadınlar içerisinde örgütlenme girişimleri de olmuş ve Şam, Kahire, İstanbul ve Adana'da soykırım sonrası hayatta kalmış Ermeni kadınları için sığınma evleri açılmıştı. Bu evlerde kadınlar nispeten dayanışma içerisinde iyi kötü ayakta kalabildiklerini ancak evlerdeki maddi koşulların yetersizliği, ihtiyacı olan insan çokluğu nedeniyle hiç kimsenin sürekli misafir edilmediğini belirtiyor Taschjian. Böylesi bir durumda da tek çare varlıklı eşler bularak kadınların sayısını azaltmak oluyor, bunun için diasporaya gönderilen toplu fotoğrafların içerisinden seçilen kadınlar, hiç tanımadıkları erkeklerle, bilmedikleri coğrafyalarda evlenmek için gemilere bindirilip yollanıyorlar.

İkinci günün son oturumunda ise bu kez soykırım, müslümanlaş(tır)ma ve Kürt hareketi temalı bir tartışma vardı. İlk sözü alan Adnan Çelik, doktora çalışması kapsamında Diyarbakır'ın Kulp ilçesinde iki aile ile gerçekleştirdiği sözlü tarih çalışmasından çıkardığı sonuçları aktardı. Soykırımdan sağ çıkmayı başarmış bu iki Ermeni aile, yaşamlarını sürdürebilmek için Müslüman olmuşlardır. Her iki aile de benzer pratik gerekçelerle Müslümanlığı seçmiş olsalar da bunun onların anlam dünyaları için tezahürü başka şekillerde olmuştur. Ailelerden biri kendisini dindar Müslümanlık üzerinden tanımlamayı seçerken ötekisi Kürt milliyetçiliğine ve sonraki kuşaklarda da Kürt siyasi hareketine destek vermekle tanınıyor. Çelik de sunumunu bu iki anlam dünyası arasındaki farkın Soykırım'a izdüşümünü aktarmaya çalışıyor. Her iki aile de Ermeni köklerinden haberdar olsalar da, dindar Müslüman ailede bu bir yadsıma ile karşılanıyor. Kürt siyasi hareketi içerisindeki ailede ise Ermeni köklerden bahsetmek bir tabu değilken, soykırım da bir tarihsel gerçeklik olarak kabul ediliyor. Çelik bu iki aile arasındaki ilişkide mikro boyutlarını gördüğümüz farklılığın Ermeni tabusu konusunda Kürt halkı içerisinde makro boyutta bir karşılığı olduğunu düşünüyor. Kürt siyasi hareketinin ve hareket içerisindeki aktörlerin soykırım konusunda özellikle Hamidiye Alayları ve Teşkilatı Mahsusa içerisinde yer alan Kürt unsurlar nedeniyle özeleştirel bir tutum alabildiklerini söyleyen Çelik, dindar Müslüman Kürt kesimlerde ise bunların hala bir tabu olarak durduğunu belirtiyor.

Konferansın son gününde gerçekleştirilen "Hafıza ve Kimlik" başlıklı oturumda sunum yapan Almanyalı etnograf Alice von Bieberstein "Bir boşluk olarak benlik" isimli sunumunu gerçekleştirdi. Bieberstein Muş'ta Müslümanlaş(tırıl)mış Ermenilerin torunları ile gerçekleştidiği saha çalışmalarında Müslüman Ermeni kimliğinin bölgedeki toplumsal cinsiyet algısı nedeniyle kadınlar ve erkekler arasında nasıl farklı tezahürleri olduğunu gözlemlediğini anlattı. Bieberstein yaptığı gözlemlerde, saklı kimliğin açığa çıkması durumunun sadece baba tarafı Ermeni olan aileler için geçerli olduğunu belirtti. Bunlar haricinde kalanlar, yani anne soyundan Ermeni olan aileler için ahali Müslüman Ermeni tanımını yapmıyordu. Hatta eğer Ermeni olan kadınsa, onun Ermeni oluşuyla pek ilgilenen bile olmuyordu, politik bilinç elde eden, okumuş bir torun bu meseleye eğilmezse eğer. Hasılı Müslüman Ermenilik kimliği dahi, ataerkil kodların hakim olduğu coğrafyada kadınlar ve erkekler için ayrı pratiklere denk düşüyordu. Ayrıca Bieberstein'ın gözlemi, konferansın başında Ayşe Gül Altınay'ın dile getirdiği, Müslümanlaş(tır)manın günümüze kadar bir tabu olmasında ataerkil kodların önemi saptamasına güncel bir katkı sunmaktaydı.

Kimlik politikalarının hakim olduğu bir dönemde, düzenlenen bu konferansı da bu süreçten ayrı düşünmek elbette mümkün değil. Büyük anlatıların parçalandığı, yaşam koşullarının ağırlaştığı günümüz toplumlarında kimlikler tutunulacak dallar olarak görüldüğü oranda sosyal bilimlerin de çalışma havuzuna dahil oldukları söylenebilir. Ancak belirtilmeli ki bir melez kimlik kategorisi olarak Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniliğin bile sabit bir kimlik tanımını olarak bireyselliklerin üzerini örtemeyeceği konferans boyunca sunumlarla deneyimlendi. Tek bir Ermenilik olamayacağı gibi, tek bir Müslüman Ermeni ya da Hemşinli Ermeni kimliğinin olmadığı, yaşam deneyimlerinin ve sınıfsal pozisyonların verili kimliğin algılanışında temel temele zıt tezahürlere yol açabileceği görüldü. Konferansta üç gün booyunca paylaşılan bireysel hikayelerin tabu olan bu meselenin hem Ermeniler hem de Ermeni olmayanlar tarafından algılanmasını kolaylaştırıcı ve meseleyi tabu olmaktan çıkarıcı, sağaltıcı bir etkisi olduğu şüphesiz. Yine de yaşanan acıların tekrarlanmaması vicdani duyarlılıktan öte ödünler gerektirdiğinden bu hikayelerin teorik altyapı ile desteklendiği, vicdanlardan çok zihinlere seslenen çalışmalara bugün her zamankinden daha çok ihtiyaç var.

Ertunç Aras Ergüneş

Uygulamalı Etik, Ahmet Cevizci, (İstanbul: Say Yayınları, 2013)

Felsefenin en temel disiplinlerinden birisi olan etik ya da ahlak felsefesi, en temelde insan için "iyi"nin, güzel eylemenin bilgisini, bu yoldaki evrensel ilke ve değerleri araştırır. Yüzyıllar boyunca ahlak felsefesiyle uğraşan filozoflar düşüncelerini, "insan için iyi bir yaşamın nasıl bir yaşam olduğu", "nasıl bir yaşamın yaşamaya değer olduğu" gibi sorular etrafında örgütlemişlerdir. Dolayısıyla "değer" araştırması peşinde felsefe tarihinde birçok farklı eğilimlere sahip, normatif karakterde etik teorileri geliştirilmiştir.

Fakat 20. yüzyılda, değişen yaşam koşulları, gelişen teknoloji, işbölümü, uzmanlaşma ve savaş gibi olgular, daha doğrusu bu ortamın yarattığı ihtiyaç, teorik bir düzeyde sınırlı kalan etiğin uygulamalı bir biçiminin doğmasına vesile olmuştur. Etiğin kuramsal düzeyde kalmayıp, günlük hayatın somut sorunlarına eğilmesi gerektiğini vurgulayan uygulamalı etik, ortaya çıkışına vesile olan bu "yeni" temel olgularla ilintili alt dallara ayrılır. Bu alt dallardan bazıları "tıp etiği", "toplumsal etik", "ekoloji etiği", "biyoetik", "siyaset etiği", "barış etiği" gibi başlıklar altında toplanır. Bu minvalde uygulamalı etik "kürtaj", "ötenazi", "pornografi", "hayvan hakları/ refahı", "ölüm cezası", "eşcinsellik" gibi günümüzde hem Türkiye'de hem de endüstriyelleşmiş dünya ülkelerinde yoğunlukla tartışılan bazı başlıkları konu edinir.

Ahmet Cevizci, Uygulamalı Etik başlıklı kitabında, hem uygulamalı etiğin mahiyetini ve konusunu araştırmayı hem de bu disiplinin ana konu başlıklarına dair yaklaşımları objektif bir biçimde ortaya koymayı amaçlıyor. Cevizci, kitabın önsözünde de belirttiği üzere, özellikle öğrencileri etkileyecek görüşler oluşturmamak bakımından ele aldığı konulara ilişkin taraf olmaktan kaçınıyor. Dolayısıyla Uygulamalı Etik, ele aldığı konular üzerine çok yönlü düşünmeyi teşvik etmek amacıyla, başlıklara dair temel yaklaşımların bir panoramasını sunmayı amaçlıyor.

Kitap uygulamalı etiğin mahiyetine dair bir girişle birlikte sekiz bölümden oluşuyor. Giriş bölümünde Cevizci, uygulamalı etiğin ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkışına etki eden tarihsel arka planı, uygulamalı etiğin konusunu ve yöntemini genel bir çerçeveyle aktarıyor. Uygulamalı etik ayrı bir disiplin olarak 20. yüzyılın ikinci yarısında doğmuş, özellikle son çeyreğinde etkili olmuştur. Uygulamalı etiğin nesne edindiği sorunlar daha önce filozoflar tarafından ele alınsalar da özel bir disiplin olarak ele alınmaları bu yüzyılın özel karakterinden kaynaklanır. Cevizci, bu etik biçiminin doğuşunu tetikleyen üç önemli etken, süreç tespit ediyor. Buna göre ilk etken 20. yüzyılın "sanayileşmenin güç kazanarak devam ettiği bir çağ" olmasıdır. Uygulamalı etik de buna bağlı olarak yaşanan ekonomik, sosyal ve politik gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. "Çünkü her ne kadar ticari formu 15. yüzyıla kadar geri götürülebilse de kapitalizmin ağır bir sömürüye ve yabancılaşmaya yol açan endüstriyel formu 19., tekelci formu ise 20. yüzyıla ait bir olgu olmak durumundadır. Onun yol açtığı sözgelimi 'cinselliğin metalaşması', 'çevre kirlenmesi' ve 'dünyadaki açlık' benzeri problemler, dolayısıyla ayrıntılı olarak ancak uygulamalı etiğin zuhur ettiği dönemde ele alınabilmiştir" (s. 20).

Uygulamalı etiğin ortaya çıkışında belirleyici rol oynayan diğer bir etken de 20. yüzyılda bilim ve teknoloji alanlarında yaşanan gelişmelerdir. Tıp, mühendislik ve bilişim gibi alanlarda geliştirilen "yeni" teknolojiler, daha önce insanlık için söz konusu olmayan yeni etik problemler doğurmuştur. Bu bakımdan uygulamalı etiğin "kürtaj", "klonlama", "medya etiği" gibi konu başlıkları tamamen yeni birer sorun olarak karşımıza çıkar. Uygulamalı etiğin doğuşunda

üçüncü olarak, yeni mesleklerin doğuşu ve güçlü bir hizmet sektörünün zuhuru etkili olmuştur. Bugün uygulamalarında etik birçok sorunla karşılaşılan mesleklerin ortaya çıkmaları "uzmanlaşma" ve "işbölümü" dediğimiz olgularla yakından ilgilidir. Mesleklerin icrası ise yalnız mesleki bilgiyle değil, toplumla ilişkili olduğundan "değer"le de ilgilidir. Dolayısıyla mesleğin iyi ve fayda sağlayacak biçimde icra edilmesini sağlayacak olan "meslek etiği"dir.

Cevizci, ortaya çıkışı modernleşme süreçleriyle ilişkili değişimlerle çakışan uygulamalı etiğin, teorik etikten ayrı bir disiplin mi olduğu, yoksa bunların arasında bir süreklilik ilişkisi mi bulunduğu yönünde yürütülen tartışmaya da değiniyor. Burada teorik etik ile uygulamalı etiğin ayırt edici özelliklerini tespit eden Cevizci, uygulamalı etiğin özellikle teori ile pratik arasındaki mesafeyi kapatma çabası olarak karşımıza çıktığını vurguluyor.

Kitabın birinci bölümünde "Uygulamalı Etikte Başvurulan Teoriler" irdeleniyor. Cevizci bu bölümde uygulamalı etik alanında temele alınan etik türlerini, bu teoriler açısından en yüksek iyinin veya temel etik değerin taşıyıcısı olduğu düşünülen kavramları ortaya koyuyor. Bu minvalde Cevizci metaetik, normatif teoriler ve eleştirel etik başlıkları altında topladığı çeşitli etikleri, bunların temsilcisi olan filozofların birincil kaynaklarına dönerek betimliyor.

Kitabın bundan sonraki bölümlerinde uygulamalı etiğin alt dallarına ve bunlara özgü tartışmalara giriliyor. "Tıp Etiği" başlıklı ikinci bölümde Cevizci tıp etiğinin temel konusunu oluşturan hekim- hasta ilişkisine alternatif yaklaşımları ele alıyor. Ardından tıp etiğinin temel ilkelerini, klasik ve çağdaş filozoflara da dayanarak araştırıp, tartışıyor. Üçüncü bölümün başlığı ise, daha geniş bir tartışma alanına sahip olan "Biyoetik". Cevizci bu bölümde "kürtaj" ve "ötenazi" tartışmalarının tarafsız bir betimlemesini yapıyor. Cevizci burada kürtaj ve ötenazi savunucuları ile karşıtlarının argümanlarını, temel kavramları ve dayanak noktalarını vurgulayarak alt başlıklar halinde sunuyor. Kitabın dördüncü başlığı çevre etiğine ayrılmış. Bu bölümde Cevizci yine "Toprak Etiği", "Ekosantrik Etik", "Ekofeminizm", "Hayvan Etiği" ve "Dünyadaki Açlık" başlıkları altında temel eğilimleri aktarıyor. Bu bölümdeki tartışmaları yönlendiren temel soru çevreye, farklı tür ve cinslere ya da açlık sınırının altında yaşayan insanlara karşı "ahlaki olarak sorumlu olup olmadığımız" yönünde. Bu bölümde konu edilen sorunların bir kısmına ilişkin olarak, uygulamalı etiğin pratikle teori arasında ilişki kurma yani pratik çözüm üretme iddiasının ne kadar geçerli olduğu tartışması bir yana bırakılırsa, Cevizci bu sorunlara yönelik yaklaşımları bütün açılardan yakalayarak aktarıyor. Kitabın beşinci bölümü "Siyaset Etiği"ni konu ediniyor. Cevizci bu bölümde özellikle "kirli eller" probleminin izlerini Machiavelli'ye kadar uzandırarak sürüyor. Güncelliğini kaybetmeyen bir sorun olarak "ahlak- politika ilişkisi" hakkında görüşler burada üç temel başlık altında toplanıyor. Kant'ın en büyük temsilcisi olduğu deontolojik yaklaşım ahlak ile politikayı birbirinden ayırmazken, Machiavelli'nin açtığı yoldan giden John Stuart Mili ve Jeremy Bentham'ın yararcı yaklaşımı ahlakı "genel mutluluğa" hizmet etmek suretiyle politikadan soyutlarlar. Bu iki yönelime karşılık Weber ve Walzer ise sentezci bir yaklaşım benimserler. Siyaset etiğine ilişkin bu bölüm "ölüm cezası" ve "sivil itaatsizlik" alt başlıklarıyla kitabın en geniş hacimli bölümlerden birisini oluşturuyor. "Eğitim Etiği" başlıklı altıncı bölümde Cevizci "etiği eğitimle ilişkiye sokan en önemli hususun eğitimin özellikle amaçları üzerinden temellendirilmesi olduğunu" vurguluyor. Girişte belirttiği üzere ülkemizde ve dünyada ciddi bir eğitim sorunuyla karşı karşıya olduğumuz tespitini yapan Cevizci,

ahlak eğitiminin çağlara göre aldığı biçimlerin izini sürüyor. Aynı bölümde, öğretmenlerin, işlerini eğitimin evrensel normlarına uygun olarak yapmalarına ilişkin ahlaki kural ve değerleri meydana getiren öğretmenlik meslek etiği de ele alınıyor. Çalışmanın bir diğer geniş bölümü "Cinsellik Etiği"ne ayrılmış. Bu başlıkta Cevizci temel olarak cinsel özgürlük, eşcinsellik, pornografi karşıtı ve savunucularının argümanlarını betimliyor. Kitabın sekizinci bölümü ülkemizde özellikle son günlerde tekrar gündeme gelen "Medya Etiği"ni konu ediniyor. Teknolojinin gelişimiyle medyada yaşanan değişim ve şüphesiz kapsam artışı medya etiğinin bir zorunluluk olduğunu açıkça ortaya koyar. Fakat Cevizci, zorunlu ve hayati olduğu halde medya etiği alanında kavramsal terminolojinin yetersiz ve muğlak olduğunu, dolayısıyla temelsiz ve felsefi bir çerçeveden yoksun olduğunda etiğin zararlı bile olabileceğini vurguluyor.

Ahmet Cevizci'nin *Uygulamalı Etik* metninin tarafsızlığı bir parça dikkat çekici olsa da, önsözde dile getirilen bilinçli bir tavır olduğu için şüphesiz bir eleştirinin konusu olamaz. Bu sebeple *Uygulamalı Etik*, giriş niteliğinde bir çalışma olarak birçok argümanın panoramasını derli toplu bir biçimde sunma amacını gerçekleştirmiş görünüyor. *Uygulamalı Etik*, etikle ilgilenen felsefeciler ya da meslekten olmayan okurlar için temel bir başvuru kaynağı olmaya aday.

Irmak Güngör

Önceki sayıların içeriği

50: Mekan

Sezgi Durgun: "Arz"ın Seyahati: Gaia'dan Google Earth'e. Georg Simmel: Köprü ve Kapı. Elif Ergün: Foucault Düşüncesinde Mekân'ın Politikası. Siegfried Kracauer: Otel Lobisi. Paul Virilio: Apaçık Kent. Tanzer Yakar: "başka mekânlar". Melike Durmaz: Koinonia kavramı ve politik eylemin doğası. Çetin Türkyılmaz: Badiou'da sonsuzluk ve hakikat.

49: Matematik felsefesi

Beno Kuryel: Matematik tarihi ile felsefesinin bütünlüğü Ayhan Çitil: Matematik ve felsefe. Bülent Gözkân: Matematik sadece mantık temelinden türetilebilir mi? Carlo Cellucci: Matematik felsefesi: yeni bir başlangıç yapmak. Paul Ernest: Değerler ve matematiğin toplumsal sorumluluğu. Ufuk Ünaltepe: Sonsuzluk üzerine birkaç kelam. Bekir Gür: Matematik felsefesi: kavramsal bir giriş. Gürcan Koçan ve Ahmet Öncü: Çevre etiği ve türkiye'de çevre hareketleri. Seçkin Sertdemir Özdemir: La Boétie'nin düşüncesinde sivil itaatsizlik ve siyasallık. Özcan Yılmaz Sütçü: Düşünce imgesinin yeni bir biçimi: sinema

48: Gramsci II

Peter Thomas: Gramsci'de Diyalektik Hegemonya. Sinan Özbek: Gramsci: Diyanet ve Din Dersleri Üzerine. Guido Liguori: Ortak Duyu ve Modern Prens. Craig Brandist: Gramsci ve Rus Marksizminde Hegemonya Kavramları. Sabina Kebir: Gramsci'nin Eserlerinde Dil, Kültür ve Madunluk. Alessandro Carlucci: Gramsci'de Dilbilim ve Marksizm. Ingo Lauggas: Zorunluluktan Özgürlüğe: Katharsis ve Edebiyat. Benjamin Opratko: Hegemonya ve Irkçılığın Eleştirel Teorileri. Sevinç Türkmen: Gramsci'nin Praksis Kuramı. Can Irmak Özinanır: Gramsci ve Kültürel Çalışmalar. Eleonora Forenza: Ortak Duyu ve Moleküler Dönüşüm. Muharrem Açıkgöz: Gramsci ve Çeviri. Veli Urhan: Spinoza Panteizminin Panenteistik Bir Yorumu. Feysel Taşçıer: Arthur Schopenhauer'ın Tarih Görüşü. Ahu Tunçel: Distopyayı Yaşamak, Ütopyayı Yazmak: Ütopyaların Gerekliliği Üzerine. Tuncay Ceylan: Spinoza Etiğinde Erdem: Aklın ya da Tanrı'nın Yolunu İzlemek. Tarihsel-Eleştirel Marksizm Sözlüğü: Gramscicilik

Gelecek sayı:
Rosa Luxemburg
yazıların son teslim tarihi: 15.01.2014

ISSN:1309-9175